

Б. А. УСПЕНСКИЙ

БОРИС И ГЛЕБ: ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ



«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»





ЯЗЫК. СЕМИОТИКА. КУЛЬТУРА

МАЛАЯ СЕРИЯ

ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2000

Б. А. УСПЕНСКИЙ

БОРИС И ГЛЕБ: ВОСПРИЯТИЕ ИСТОРИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ



ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
Москва
2000

ББК 63.3(2)4-3в6
У 77

Успенский Б. А.

У 77 Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 128 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.)

ISBN 5-7859-0144-7

Настоящая работа продолжает цикл исследований, посвященных восприятию истории в Древней Руси («Historia sub specie semioticae», «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москва – Третий Рим"», «Царь и патриарх: Харизма власти в России» и др.).

ББК 63.3(2)4-3в6+80.9

На обложке книги воспроизведен фрагмент иконы «Борис и Глеб на конях» (XIV в.) из собрания Третьяковской галереи.



ГЛАВА I

Особенность древнерусских паремейных чтений: небиблейские чтения о Борисе и Глебе

1. Восприятие истории в Средние века в значительной мере определялось знакомством с библейскими текстами: происходящие или произошедшие события воспринимались как значимые постольку, поскольку они соотносились с сакральными образцами — прежде всего с библейскими событиями (см.: Пиккио, 1973; Успенский, 1987, с. 55—57; Успенский, 1996, с. 465 и сл.; [= Успенский, I, с. 84 и сл.]). Чем яснее, выразительнее было это соотнесение, тем значимее представали события; в предельных случаях могло иметь место непосредственное отождествление тех или иных событий или явлений с библейскими прообразами.

Библия, можно сказать, служила моделью восприятия мира, она задавала парадигму его прочтения: соотнесение с библейскими событиями определяло вообще достоверность, подлинность происходившего. И напротив, то, что не находило соответствия в священных текстах, воспринималось как незначительное или вовсе не замечалось, т. е. выпадало из культурного сознания.

Древнерусский человек был знаком с Библией главным образом по церковной службе. Это в особенности относится к Ветхому Завету: если евангельский текст, например, был представлен как в служебных книгах (апракосах), так и в четьих (четвероевангелиях), то Ветхий Завет (за исключением Псалтыри, а также от-

дельных текстов, дошедших в составе толкований на библейские книги) был известен — по крайней мере до XV в. — лишь постольку, поскольку он читался во время богослужения[1].

Отрывки из Ветхого Завета, читающиеся в церкви (а именно — в навечерие, накануне праздника, а также в дни Великого поста), носят название «паремий» или «паримий»[2]; при этом в канун праздника обычно положены три паремейных чтения. Помимо паремий, приуроченных к определенной календарной дате, были также общие (типовые) паремьи для службы святому того или иного типа (например, паремьи мученику, преподобному, апостолу и т. п.); а также паремьи на особые случаи (например, при молебствии о вёдре, при нашествии воинском и т. п.); таким образом, при отсутствии специальных указаний на то, какие паремейные чтения должны читаться данному святому, при богослужении могли применяться общие паремьи, исходящие из подразделения святых на определенные разновидности.

Паремейные чтения объединялись в книгу, называемую «Паремейником» или «Паримейником»[3]. Паремейник вообще представляет собой сборник чтений из Св. Писания, почти исключительно ветхозаветных[4]. Существенно при этом, что паремьи — это единственный вид чтений (если не считать Псалтыри), последовательно (а не в виде цитат) воспроизводящий ветхозаветные библейские тексты; тем самым Паремейник может непосредственно ассоциироваться с Ветхим Заветом.

Соответственно, Паремейник мог называться «книгой Бытия» — по первой книге Ветхого Завета. Так, в Высоцком (или Стефановском) паремейнике XIV в. (ГБЛ, Рум. 303) на последнем листе встречаем запись, сделанную позднейшим почерком: «Сия книга гл[аго]лемая бытия...». Это название становится понятным, если иметь в виду, что Паремейник обычно начинался чтением на канун Рождества Христова из

первой главы книги Бытия, ср. начало Паремейника Высоцкого монастыря: «паремья о б[о]зѣ начинаем от быт[и]ꙗ...» (ГБЛ, Рум. 303, л. 1; Востоков, 1842, с. 426—427).

С известным приближением можно сказать вообще, что Паремейник — это не что иное, как Ветхий Завет в его богослужебной версии, иными словами, собрание текстов Ветхого Завета, вошедших в церковную службу. Что касается чтений новозаветных, то они в паремейниках встречаются крайне редко — как правило, только на праздники апостолам[5].

Паремейник — переводной памятник, оригиналом которого является греческий лекционарий, известный под именем «профитология» (προφητολόγιον). В свое время этот памятник мог также называться παροιμιάριον (см.: Шиваров, 1988, с. 53; ср. также: Киас, 1955, с. 374; Киас, 1971, с. 93, примеч. 2; Киас, 1985, с. 89, примеч. 3) — именно это название и отразилось в славянской традиции. Если название προφητολόγιον образовано от προφήτεια «пророчество», то слово παροιμιάριον представляет собой производное от παροιμία «притча».

Обыкновенно полагают, что слово «паремейник» (παροιμιάριον) отражает особое значение книги Притчей Соломоновых в составе этих чтений (см., например: Алексеев, III, с. 204; Богосл. сл., II, стлб. 1909; Мещерский, 1978, с. 38; Алексеев и Лихачева, 1987, с. 72): при этом подразумевается, что притчи царя Соломона как средоточие мудрости Ветхого Завета прообразовательно соотносятся с притчами Христа в Новом Завете. Другие исследователи, однако, не связывают название «паремья» с библейской книгой Притчей, а придают ему общее значение нравоучения, нравоучительного высказывания[6]. Равным образом, и слово προφητεία, к которому восходит название «профитологий» (προφητολόγιον), могло, видимо, означать не только пророчество, но и выступать в более общем зна-

чении библейского нравоучительного чтения, отвечающем значению славянского «паремья»[7].

Древнейшим славянским списком Паремейника принято считать так называемый «Григоровичев паремейник» (ГБЛ, Григ. 2/М. 1685; см. издания: Брандт, I—III; Рибарова и Хауптова, 1998; описание: Св. кат., 1984, с. 175—177, № 161); он относится к концу XII — началу XIII в. и имеет болгарское происхождение[8]. Древнейшим русским списком является Паремейник собрания Синодальной типографии (бывшей патриаршей Типографской библиотеки) XII—XIII в. (ЦГАДА, Типогр. 50; см. описание: Князевская, 1993); не исключено, что эта рукопись является вообще древнейшим славянским паремейником, т. е. она может быть старше Григоровичева паремейника (см.: Князевская, 1993, с. 34). Старший датированный паремейник — «Захарьинский паремейник», написанный в Новгороде в 1271 г. (ГПБ, Q. п. I. 13; см. описание: Св. кат., 1984, с. 205—206, № 181; Михайлов, 1912, с. XCVI)[9].

Помимо Паремейника, паремейные чтения находятся в составе Миней, а также Триодей, Трефологов (т. е. избранных служб святым) и разного рода богослужебных сборников. Если паремьи, предназначенные для календарных праздников, помещались в Служебных Минеях, то общие паремейные чтения были представлены в Общей Минее[10].

С XIV в. паремейные чтения на Руси стали включаться в состав Триоди и Минеи (у южных славян этот процесс начинается раньше, а именно с XII в.), и с XVII в. Паремейник как отдельная книга выходит из употребления.

2. Сказанное в общем достаточно хорошо известно и не заслуживало бы напоминания, если бы не одна особенность русских паремейных чтений, делающая их предметом специального интереса.

Наряду с библейскими текстами, русские паремейники, а также другие богослужебные книги, включающие в себя паремейные чтения, содержат особые небиблейские чтения о Борисе и Глебе (***Приложение I***)[11]. Наиболее ранней из известных книг такого рода является уже упоминутый выше Захарьинский паремейник (ГПБ, Q. п. I. 13, л. 256—260)[12]. Эти паремейные чтения входили обычно в состав службы 24 июля (день убиения Бориса); они же могли читаться и в другие праздники Борису и Глебу, прежде всего на службе 2 мая (день перенесения мощей Бориса и Глеба)[13]; прочие праздники были менее значимыми, и в богослужебных рукописях, как правило, отсутствуют указания на паремейные чтения в соответствующие дни; тем не менее, в принципе чтение паремий было возможно и в этих случаях, даже если оно и не было повсеместно принятым[14].

Таким образом, в корпус библейских книг (по преимуществу ветхозаветных чтений) неожиданным образом оказываются включенными тексты, посвященные вполне конкретным событиям русской истории. При этом каждая из таких паремий имела, как правило, заголовок «От Бытия чтение» (или: «От Бытия»), что, по-видимому, должно указывать на ассоциацию соответствующего текста с библейской книгой Бытия. В отдельных случаях наряду с названием «От Бытия (чтение)» встречается также название «От Притч (чтение)» (см.: Голубинский, I/2, с. 513; Кравецкий, 1991, с. 42), что, опять-таки, указывает на ассоциацию с Библией[15]. Это последнее наименование может быть связано с исходной двусмысленностью слова «паремья»: по всей вероятности, оно объясняется тем обстоятельством, что слово «паремья», буквально означающее притчу (ср. греч. παροιμία «притча»), могло выступать также в более общем значении библейского нравоучительного чтения (см. выше)[16].

Эти паремейные чтения были приняты до XVII в. (когда выходит из употребления и сама книга Паре-

мейник): они спорадически встречаются еще в рукописях XVII в., однако их нет уже в старопечатных богослужебных книгах; тем самым, они отсутствуют и у старообрядцев, которые ориентируются на старопечатные дониконовские издания. При этом книги, в которых могли бы появиться такие чтения (служебные Минеи и Трефологи), начинают печататься лишь во второй четверти XVII в.; первыми такими изданиями являются служебные Минеи, вышедшие в Москве при патриархе Филарете[17]. Поскольку интересующих нас чтений нет ни в этих, ни в последующих старопечатных изданиях (вместо них указаны обычные мученические паремьи, см. ниже), правомерно предположить, что они были изъяты в результате исправления богослужебных книг под руководством Дионисия Зобниновского, архимандрита Троице-Сергиева монастыря, в 1615—1618 гг. (см. вообще об этом исправлении: Казанский, 1848; Исправление..., 1862; Макарий, VI, с. 114 и сл.; Скворцов, 1890, с. 175—291)[18].

Вместе с тем небиблейские по своему происхождению паремейные чтения Борису и Глебу, содержащие рассказ о событиях русской истории, оказались вновь включенными (под 2 мая) в недавнее издание майской Минеи, вышедшее в издательстве Московской патриархии (см.: Минея майская, 1987, I, с. 100—104). Это объясняется тем, что составители Минеи не ограничились воспроизведением предшествующего (дореволюционного) издания, но произвели определенную текстологическую работу, постаравшись в какой-то мере учесть и рукописную традицию; соответственно, в новое издание Минеи попала служба Борису и Глебу, представленная в древних рукописях, но отсутствующая в печатных изданиях богослужебных книг (см.: Кравецкий, 1999, с. 131—132)[19]. В результате — парадоксальным образом — соответствующие чтения оказались возможными у новообрядцев при том, что у старообрядцев они не приняты. Замечательно, что, восстановив в Минеях небиблейские паремейные чте-

ния Борису и Глебу, составители сочли нужным изменить заголовки к этим чтениям: вместо «Бытия чтение» здесь значится «Жития чтение». Таким образом, составители постарались отделаться от ассоциации данного текста с Библией, очевидно, посчитав ее недоразумением; что же касается связи паремейных чтений с житийным текстом, то она, по всей видимости, сомнений не вызвала.

В настоящее время на службе Борису и Глебу обычно читаются общие паремьи мученику, в основе которых лежат паремейные чтения св. Георгию под 23 апреля (Ис. XLIII, 9—14; Прем. III, 1—9; Прем. IV, 7—15) (см.: Булгаков, 1913, с. 279, ср. с. 157, 697)[20]. Именно такие чтения показаны и в старопечатных изданиях, см.: Минея майская, 1626 (л. 30—31), Минея июльская, 1629 (л. 233—234об.), Трефолог на март—май, 1638 (л. 188), Трефолог на июнь—август, 1638 (л. 635об.—636), Минея майская, 1646 (л. 26—27), Минея июльская, 1646 (л. 297об.—299). Несомненно, они были возможны и раньше. Действительно, Борис и Глеб изначально воспринимались как мученики: уже в древнейших службах они называются «мучениками», уподобляясь, в частности, первомученику Стефану[21]. Это означает, что к ним всегда могли применяться общие мученические паремьи, если служба правилась по Общей Минее или по соответствующим указаниям общего характера (т. е. в том случае, когда в распоряжении уставщика не было указаний на какие-либо особые паремейные чтения этим святым). Мученические паремьи — не единственные общие паремьи, которые были возможны на службе Борису и Глебу; о других мы скажем ниже.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что при этом читаются паремьи, принятые в случае службы одному мученику («мученику единому»): Борис и Глеб объединяются в своем мученическом подвиге и фигурируют как один обобщенный образ мученика[22]; причины этого будут рассмотрены ниже. В свое время

в соответствующие дни могли читаться также паремьи, положенные не одному, но нескольким мученикам (Ис. XLIII, 9—14; Прем. III, 1—9; Прем. V, 15—24, VI, 1—3)[23], однако это, кажется, не так характерно[24]. Следует иметь в виду, что паремьи мученику и мученикам, очень близкие по своему составу (первые два чтения здесь совпадают), не всегда различались в богослужении[25].

В новое время причисление Бориса и Глеба к разряду мучеников может признаваться неточным – ввиду того, что они, строго говоря, не претерпели мучений как таковых, не были мучимы за веру (см.: Голубинский, I/2, с. 386; Васильев, 1893, с. 66; Подскальский, 1996, с. 191; Живов, 1994, с. 67). На этом основании современные богословы иногда предпочитают говорить о них не как о «мучениках», но как о «страстотерпцах» – фактически противопоставляя, таким образом, эти две разновидности святых (см.: Федотов, I, с. 95, 104–105; Федотов, 1960, с. 19, 30; Кологривов, 1961, с. 22–23)[26]. Между тем ранее слово «страстотерпец» было синонимом «мученика» (что обусловлено самой этимологией слова «страстотерпец»)[27]. Для нашей темы важно иметь в виду, что Борис и Глеб после своей канонизации были признаны мучениками – так они называются в древнейших молитвословиях (см. выше), так же они изображаются и на иконах; в образе мучеников они являются и в видении, предвещая победу Александра Невского над шведами в 1240 г. (см.: ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 479; Мансикка, 1913, прилож., с. 3–4, 20–21, 37, 72–73, 129, ср. с. 114; Серебрянский, 1915, прилож., с. 113). Одновременно они могут именоваться и «страстотерпцами», и, соответственно, в «Повести временных лет» летописец, молитвенно обращаясь к Борису и Глебу, называет их и «мучениками», и «страстотерпцами»: «...еста заступника Русьстѣи земли и свѣтилника сияюща и молящася выну к Владыцѣ о своихъ людех. Тѣмже и мы должни есмы хвалити достоино страстотерпца Христова, молящеся прилежно к нима, рекуще: “Радуитася страстотерпца Христова, заступни-

ка Русьскыя земля [...] земля бо Руска благословися ваю кровью и мощьми лежаща [вариант: своя земля Руская благословися ваю кровью и мощьми положениемь], въ церкви духомь божественымь просвѣщаета, в неиже съ мученикы, яко мученика, за люди своя молитася, радуитася светозарное солнце церкви стяжавша: въсход всегда просвещаеть, въ страдании ваю, въ славу мученикомъ [вариант: въ страдании въ славу ваю мученикомъ]"» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 137–139; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 124–126; ср.: Новг. лет., 1950, с. 557–558). Подвиг мученика – это подвиг страстотерпца, поскольку мучения, претерпеваемые за веру, уподобляются страстям Христовым, и в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе Борис обращается к Христу с молитвой: «Господи Иисусъ Христе, иже симь образъмь явися на земли, изволивы волею пригвоздитися на крьстѣ и приимъ страсть грѣхъ нашихъ! Сподоби и мя прияти страсть». И далее читаем: «И без милости прободено бысть чьстное и многомилостивое тѣло святааго и блаженааго Христова страстотьрпца Бориса...» (Абрамович, 1916, с. 34–35)[28].

Чтения о Борисе и Глебе — это единственные паремейные чтения, которые не восходят к Библии.

3. Как объяснить это явление? Каким образом рассказ о русских князьях мог попасть в корпус библейских текстов? Почему небиблейским по своему происхождению текстам предпосланы названия библейских книг?

Было предложено несколько объяснений, однако ни одно из них не может быть признано удовлетворительным.

Так, Д.И. Абрамович полагал, что чтения о Борисе и Глебе были первоначально составлены не для богослужения и в богослужебные книги попали по недоразумению. Он писал: «Происхождение паримийных чтений [о Борисе и Глебе] чрезвычайно загадочно. Па-

римии не из библейских книг — нечто беспримерное в истории нашей богослужебной практики. Вероятно, эти чтения были составлены не с целью строго-богослужебного употребления и в богослужебные книги (Минею и Паримийник) попали каким-нибудь случайным образом или по недоразумению» (Абрамович, 1916, с. XVIII). Сходное объяснение мы находим и у других авторов. Так, например, по мнению Г. Ленгоф, «The composer of the service evidently misunderstood the nature of a paremia reading. It may be that he regarded the Old Testament, not as Scripture, but as a profane annalistic document, one that could be augmented, edited or replaced at will in the interests of providing the fullest possible information. He therefore took a historical account [...] and copied it out with some revisions to fill this liturgical slot» (Ленгоф, 1989, с. 76).

С этим трудно согласиться: мы не знаем других случаев недоразумения такого рода. Богослужебный устав составлялся учеными книжниками, хорошо знакомыми с греческой службой (напомним, что русские епархии в Киевской Руси управлялись митрополитами-греками, которые, несомненно, контролировали порядок богослужения), и простая случайность в данном случае едва ли возможна. Подобные объяснения вообще сомнительны с методологической точки зрения — их можно было бы назвать «аргументами от бессилия»: только если у нас нет других возможностей объяснить интересующее нас явление, мы вправе предположить ошибку или случайность.

Другое объяснение принадлежит А.И. Соболевскому, который усматривал здесь отражение западнославянской церковной традиции, исходя при этом из параллелизма восточнославянского культа свв. Бориса и Глеба и западнославянского культа св. Вячеслава. Соболевский писал:

«Как известно, некоторые русские паремейники, начиная с Паремейника 1271 г., имеют чтения (близкие к паримиям) о жизни и кончине св. Бориса и Глеба. По-

добных чтений из житий и мучений не было в практике греческой церкви. Очевидно, здесь мы имеем дело со следствием влияния западнославянской церковной практики на русскую. Не даром у нас в древности так сильно было почитание чешского святого, князя Вячеслава. Общение западных славян с русскими, как известно, привело даже к отделению части мощей Бориса и Глеба и перенесению ее в Чешскую Прагу» (Соболевский, 1912, с. 222).

У Соболевского нет ссылки, но есть все основания полагать, что он исходит из мнения, высказанного перед тем И.Е. Евсеевым, известным знатоком славянской Библии. Вот что говорит Евсеев:

«В церковных богослужебных чтениях с XII в., в русских списках, под 24 июля, в день памяти свв. кн[язей] страстотерпцев Бориса и Глеба читаются под именем рядовых паремий из книг Притч и Бытия русские сочинения: 1) Притч: "Братие, в бедах пособивы бывайте", 2) Бытия: "Слыша Ярослав яко отец ему умре", 3) Бытия: "Стенам твоим, Вышегороде, устроих". По спискам эти паремии известны до XVII в. Одновременно с этим известно существование в глаголических бревиариях подобного же легендарного [это слово следует понимать как производное от legenda "чтение"], подложного чтения в навечерие дня памяти чешского святого — мученика Вячеслава [ссылки: Breviar Люблянского Лицея № 161, пергам. XIV в.; Вайс, 1910; Ягич, 1902]. Стоят ли эти факты в родственной связи между собой или появились независимо друг от друга под влиянием одинаковых исторических условий — все-таки перед нами на лицо факт подмены библейских текстов в церковном употреблении другими, местными подделками, направленными к прославлению зарождающихся народных святынь юных славянских церквей» (Евсеев, 1911, с. 653—654 [= Евсеев, 1995, с. 23—24])[29].

Объяснение А.И. Соболевского было в дальнейшем поддержано Р.О. Якобсоном, Ф. Дворником и

А.В. Флоровским. Процитируем Якобсона: «In Old Russian *lectiones* from the thirteenth century on, we find a *Life and Martyrdom* of Boris and Gleb which sharply differs from the rest of the readings and discloses, as Sobolevskij observed, a distinctly Western approach and a pattern quite unusual in Russian hagiography, indicative of Czech origin» (Якобсон, 1953, с. 47—48 [= Якобсон, VI/1, с. 43]; ссылки: Абрамович, 1916, с. XVIII, 113 и сл.; Соболевский, 1912, с. 222). То же говорит и Дворник: «Le culte des premiers saints russes Boris et Gleb introduit en Bohème [...], a dû être assez répandu dans ce pays. Ceci semble indiqué par une courte leçon de la vie et du martyre des saints Boris et Gleb, qui diffère considérablement d'autres leçons répandues en Russie à partir du XIII^{e} siècle. A. Sobolevskij n'a pas hésité à déclarer que toute la composition de cette leçon courte est étrangère à la façon de l'hagiographie russe [ссылка: Соболевский, 1912, с. 222]. Il y voit un nouvel exemple d'une influence occidentale, due à l'intermédiaire des Tchèques» (Дворник, 1954, с. 345—346). Более осторожно выражается Флоровский: «А.И. Соболевский в 1912 г. [ссылка: Соболевский, 1912, с. 999; sic! должно быть: с. 222] обратил внимание на необычное для русской церкви русское паремийное чтение о Борисе и Глебе, в чем он усматривал западное, может быть, чешское влияние. Дворник [ссылка: Дворник, 1954, с. 335—336; sic! должно быть: с. 345—346] допускает, что, возможно, уже в монастыре на Сазаве — в связи с привозом туда реликвий свв. Бориса и Глеба — возникло это чтение о них. Это предположение требует все же, конечно, некоторых дополнительных доказательств» (Флоровский, 1958, с. 220, примеч. 16).

Итак, Соболевский основывается на мнении Евсеева; Евсеев, в свою очередь, ссылается на Вайса (в работе которого описан люблянский глаголический бревиарий) и Ягича (который опубликовал житие св. Вячеслава из этого бревиария), однако ссылки эти сами по себе ничего не объясняют — ни у Вайса, ни у Ягича

паремейные чтения о Борисе и Глебе вообще не упоминаются.

Вместе с тем выводы Евсеева основаны на недоразумении, и мы можем понять, по-видимому, источник этого недоразумения. Евсеев не имел возможности видеть люблянский бревиарий: он исходил из публикации жития св. Вячеслава, находящегося в этом бревиарии, осуществленной И.В. Ягичем. Однако публикация Ягича имеет один недостаток: Ягич устранил литургические указания, имеющиеся в тексте жития, что вообще типично для него как публикатора. Это обстоятельство, можно думать, и ввело в заблуждение Евсеева, который мог руководствоваться только описанием Вайса, где указано, что чтение о св. Вячеславе представлено здесь в разделе «Proprium sanctorum» (см.: Вайс, 1910, с. XV).

Обращение к подлиннику показывает, что Ягич опустил, в частности, рубрику «Вса слоужба боуди от едного м[оу]ч[еника]» (л. 134а, строки 23—24), т. е. указание на то, что службу св. Вячеславу надлежит брать из «Commune unius Martyris». Это указание, между тем, имеет принципиальное значение.

Действительно, в бревиарии римской католической церкви вплоть до Второго ватиканского собора служба одному мученику (Commune unius Martyris) всегда предполагает 3 чтения (на утрене):

1) Деян. XX, 17—38. Данный текст делится на три части, между которыми звучат псалмы. Существенно при этом, что вместо третьей части (Деян. XX, 32—38) может читаться житие святого.

2) Чтение из Августина (Sermo 44).

3) Чтение из Григория Великого (Homilia 37 in Evangelia).

Вместе с тем служба особо почитаемому святому (на уровне отцов церкви) предполагает другие 3 чтения:

1) Чтение из Библии.

2) Житие святого.

3) Чтение из отцов церкви.

В день поминания св. Вячеслава (28 сентября) вместо третьей части Деяний апостолов в обычном католическом бревиарии находится чтение о св. Вячеславе (которое отличается от славянского текста, изданного Ягичем). Это отнюдь не исключительный случай: так бывает вообще тогда, когда в бревиарии находится житие святого.

Таким образом, чтение о св. Вячеславе в этот день было принято в католическом богослужении (вплоть до Второго ватиканского собора). С литургической точки зрения люблянский бревиарий не представляет ничего особенного. Особенным является лишь текст: в данном случае, по-видимому, в состав люблянского бревиария вошел исконный славянский текст, между тем как в стандартный бревиарий римской католической церкви вошла позднейшая латинская версия.

Ягич, которого интересовал прежде всего славянский текст жития св. Вячеслава, опустил литургическое указание на то, что имеется в виду служба одному мученику (Commune unius Martyris); отсутствие такого указания и привело, по-видимому, Евсеева к выводу, что св. Вячеславу полагается здесь такая же служба, какая полагалась бы отцам церкви[30].

Авторитет Соболевского отрицательно сказался на исследовании данной проблемы: мнение Соболевского было, так сказать, принято на веру и некритически повторялось, как мы видели, в других работах (в том числе в работах таких ученых, как Дворник, Флоровский и Якобсон). Оно казалось тем более убедительным, что укладывалось в более общее представление о связи культа свв. Бориса и Глеба с культом св. Вячеслава, которое нашло отражение в литературной традиции[31]. В результате проблема оказалась на долгие годы закрытой для исследователей: вопрос считался решенным.

Остается сказать еще об одной — последней по времени — попытке объяснить интересующее нас явление: она принадлежит А.Г. Кравецкому (см.: Кравецкий, 1991)[32]. Как отмечает Кравецкий, первая паремья, предваряющая повествование о Борисе и Глебе и являющаяся общим введением к повествованию о святых русских князьях, в основном составлена из фрагментов книги Притчей Соломоновых[33], хотя целиком и не совпадает с библейским текстом (и, соответственно, не может считаться библейским чтением)[34]. Более того, как оказалось, текст Притчей (XVII, 18—19), читающийся в составе этой паремьи, относится к особой паремейной редакции — именно к той, которая читается в греческих профитологиях; очевидно, таким образом, что составитель данного текста ориентировался именно на Паремейник (Кравецкий, 1991, с. 46 и сл.). Все это в принципе могло бы объяснять то обстоятельство, что эта паремья имеет иногда заголовок «От Притч»[35]. Но как объяснить наличие в Паремейнике следующих паремий, посвященных собственно истории Бориса и Глеба и озаглавленных «От Бытия (чтение)»?

А.Г. Кравецкий справедливо отвергает мнение А.И. Соболевского, который полагал, что «особый заголовок "*От бытия* чтение" [...] не указывает, конечно, на первую в счете канона книгу Ветхого Завета, а значит: из былого, из истории» (Соболевский, 1890, с. 797). Ср.: «Это объяснение можно было бы принять, если бы речь шла о самостоятельном произведении, а не о паремейном чтении, т. е. тексте, входящем в состав паремейника. Если слово *бытие* в названии самостоятельного текста не обязательно отсылает нас к Ветхому Завету (ср. название Толковой палеи "Книга бытия неба и земли" [примечание: Впрочем, Толковая палея фактически представляет собой ветхозаветный текст]), то для текста, входящего в паремейник, где в качестве названия выступают только названия библейских книг, слово *бытие* может

указывать лишь на фрагмент “Книги бытия” или, в случае ошибочного заглавия, на другую ветхозаветную книгу» (Кравецкий, 1991, с. 44)[36]. При этом Кравецкий полагает, что название «От Бытия» указывает не на конкретную библейскую книгу, а на Библию вообще (там же, с. 44—46). Едва ли можно с этим согласиться: заголовок «От Бытия» настолько часто встречается в Паремейнике — именно как отсылка на библейскую книгу Бытия, — что трудно предположить какое-либо иное его значение в данном контексте.

Кажется очевидным, что первая паремья в составе чтений о Борисе и Глебе служит введением к последующим паремейным чтениям, рассказывающим о конкретных событиях русской истории: на это отчетливо указывает, между прочим, последняя фраза данной паремьи, где содержится общая характеристика Святополка (не названного при этом по имени), явно предваряющая повествование о его злодеяниях («Се же оканныи и братию свою възненавидѣ...» — Абрамович, 1916, с. 116). По Кравецкому же получается, что последующие паремейные чтения лишь примыкают к данному нравоучительному введению: поскольку первое чтение (первая паремья) в большой степени составлено из фрагментов книги Притчей Соломоновых, а остальные чтения (паремьи) к нему примыкают, они, согласно Кравецкому, тоже относятся к книге Притчей, служа как бы ее распространением; соответственно, они тоже должны были бы быть озаглавлены «От Притч». Это не кажется убедительным — тем более, что, как будет показано ниже, есть возможность соотнести эти чтения непосредственно с библейской книгой Бытия.

Хотя А.Г. Кравецкому и удалось показать связь первого (общего, нравоучительного) паремейного чтения о Борисе и Глебе с книгой Притчей, остается непонятным, почему это чтение лишь частично соответствует данной книге. В любом случае необходимо по-

нять: каким образом небиблейские тексты оказались в составе Паремейника? почему ничего подобного не происходит в других случаях? Исследование Кравецкого этого не объясняет. Вопрос, таким образом, остается открытым[37].

ГЛАВА II

Отождествление истории Бориса и Глеба с библейским повествованием о Каине и Авеле

1. На наш взгляд, включение чтений о Борисе и Глебе в состав Паремейника, сопровождающееся заголовками «От Бытия (чтение)», может свидетельствовать только об одном — о непосредственном соотнесении (и даже отождествлении) излагаемых здесь событий с повествованием книги Бытия. Рассказ о Борисе и Глебе (т. е. об убийстве Святополком своих братьев) читался во время богослужения в м е с т о р а с с к а з а о К а и н е и А в е л е — он воспринимался, видимо, как о д и н и т о т ж е р а с с к а з, как его конкретная (местная) реализация; иначе говоря, история Бориса и Глеба воспринималась как библейское повествование в переводе на язык русской истории — на конкретный язык русских реалий.

Действительно, служба Борису и Глебу предусматривала две возможности: на всенощном бдении могли читаться л и б о паремьи библейского происхождения, л и б о паремьи небиблейского происхождения, рассказывающие об истории русских князей. В дальнейшем, говоря о «библейских» паремейных чтениях о Борисе и Глебе, мы всегда будем иметь в виду особые паремьи, специально предназначенные для поминовения Бориса и Глеба, т. е. отличающиеся от обычных мученических или каких-либо иных общих паремий (которые также, разумеется, взяты из Библии); небиблейские паремейные чтения мы будем называть «летописными»[1].

Библейские паремейные чтения на службе Борису и Глебу открывались паремьей из книги Бытия (IV, 8—15), повествующей об истории Каина и Авеля («Рече Каин к Авелю брату...»)[2]; затем следовали две другие паремьи, связанные с первой по содержанию, которые при этом могли отличаться по своему составу (см. ***Приложение II***).

В одних рукописях — как правило, относительно более ранних — за чтением из книги Бытия следовало чтение из книги Притчей (III, 34—35; IV, 1—22), начинающееся словами «Господь гордым противится, смиренным же дает благодать», и затем чтение из Первого послания Иоанна (IV, 20—21, V, 1—5), начинающееся словами «Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть». Такой набор чтений, в частности, представлен под 24 июля (день убиения Бориса) в Захарьинском паремейнике 1271 г. (ГПБ, Q. п. I. 13, л. 255)[3], Перфирьевском паремейнике 1378 г. (ГБЛ, Унд. 1207, л. 127об.), Трефологе XVI в. (ГИМ, Син. 947, л. 193—195об.); под 2 мая (день перенесения мощей Бориса и Глеба) те же чтения представлены в Офонасьевском паремейнике 1370 г. (ГБЛ, Рум. 302, л. 109)[4], Середкинском паремейнике XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 56, л. 103), Румянцевском паремейнике XV в. (ГБЛ, Рум. 304, л. 131об.), Трефологе XVI в. (ГБЛ, Волок. 372, л. 75—76об.), майской Минее XVI в. (ГИМ, Чуд. 123, л. 6об.—8об.) и Минее на апрель—май XVI в. (ГИМ, Син. 513, л. 148—150)[5]; см. также Погодинский паремейник начала XVI в. (ГПБ, Погод. 451, л. 165об., 171), где тот же состав чтений показан как под 2 мая, так и под 24 июля, причем в обоих случаях изменен порядок чтений, а именно вторая паремья читается на месте третьей и наоборот (т. е. чтение из Первого послания Иоанна предшествует чтению из книги Притчей)[6]. Обе ветхозаветные паремьи в этом случае соответствуют великопостной службе: первая паремья (Быт. IV, 8—15) читается во вторник 2-й недели Великого поста, а вторая (Притч. III, 34—35;

IV, 1—22) — в понедельник той же недели; что же касается новозаветной паремьи (I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5), то она читается на память Иоанна Богослова 8 мая или 26 сентября (соответственно, в Захарьинском и Румянцевском паремейниках мы находим отсылки к этим службам).

Характерно, что вторая и третья паремьи из этого набора чтений цитируются в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе[7]. При этом Святополк именуется здесь «вторым Каином» (см. ниже) — так же, как и при богослужении (в случае паремейных чтений), соответствующие тексты, в сущности, представлены как комментарий к рассказу о преступлении Каина.

В других, относительно более поздних рукописях мы встречаем иной набор библейских чтений: за чтением из книги Бытия («Рече Каин к Авелю брату...») следуют чтения из книг пророка Исаии (XLIII, 9—14) и Премудрости Соломона (IV, 7—15); и эти паремьи также были связаны с первой по содержанию, т. е. с чтением из книги Бытия, повествующим об убиении Авеля: в паремье из Исаии («Тако глаголет Господь вси языцы собрашися...») говорится об отроке, избранном Господом, как свидетеле о Господе, в паремье из книги Премудрости («Праведник аще постигнет...») — о ранней смерти праведника как знаке особой его отмеченности. Обращает на себя внимание, что вторая и третья паремьи в этом наборе чтений соответствуют паремейным чтениям, принятым на службе «мученику единому» (см. ***Приложение II***). Такие чтения показаны под 24 июля в толковом Апостоле XV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 116, л. 424об.—425, 427—427об.)[8], июльской Минее 1509 г. (ГБЛ, Тр.-Серг. 580, л. 242—243об.), июльской Минее XV—XVI в. (ГИМ, Воскр. 22б, л. 201об.—203), богослужебном сборнике XV—XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 646, л. 360—361об.), Трефологе XV—XVI в. (ГИМ, Увар. 1160—4°, л. 200—201), Трефологе русским святым XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 620, л. 410—411об.), июльской Минее XVI в. (ГИМ, Воскр. 1137,

л. 91—92об.); под 2 мая они же показаны в Трефологе XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 623, л. 373—373об.), Трефологе XVI в. (ГИМ, Чуд. 139, л. 71—71об.), Трефологе XVI в. (ГИМ, Чуд. 140, л. 87—88), Трефологе XVI в. (ГИМ, Чуд. 146, л. 48—50), Трефологе русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 677, л. 514—515), Трефологе русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 317, л. 305—305об.), майской Минее XVI в. (ГИМ, Чуд. 122, л. 21об.—23), Трефологе XVI—XVII в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 616, л. 83об.—85об.), Минее на май—июнь XVII в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 564, л. 8—8об.); см. также в рукописях ГПБ, Соф. 429, XV в., и Соф. 438, XVI в. (Абрамович, 1916, с. 152—153).

Есть все основания приписывать это изменение в составе библейских чтений Пахомию Логофету, ученому сербскому книжнику, занимавшемуся составлением житий и служб русских святых. Действительно, одна из рукописей с новым набором чтений — толковый Апостол (ГБЛ, Тр.-Серг. 116) — является в интересующей нас части автографом Пахомия: как установил Б.М. Клосс, служба Борису и Глебу на л. 423—439об. данной рукописи написана рукой Пахомия; при этом, как показывают филиграни, рукопись эта была написана в 1443—1445 гг. (см.: Клосс, I, с. 172—173; Клосс, 1990, с. 109)[9]. Пахомий Логофет жил в это время в Троице-Сергиевом монастыре. Роль Пахомия Логофета при исправлении службы Борису и Глебу в свое время была достаточно хорошо известна: традиция, восходящая к XVI в. и отразившаяся в записях писцов, усваивает составление данного канона именно Пахомию Логофету (см.: Иларий и Арсений, I, № 116, с. 86, II, № 646, с. 225; Соболева, 1979, с. 11—12)[10]. Рукописи, имеющие такие записи, как правило, связаны с Троице-Сергиевым монастырем, и это вполне понятно, если иметь в виду, что именно в этом монастыре было осуществлено исправление данной службы.

2. Таким образом, выделяются два вида (два возможных состава) библейских паремейных чтений Борису и Глебу.

В первом составе чтений — относительно более раннем — обращает на себя внимание третье чтение, начинающееся словами «Аще кто речет, яко люблю Бога...». Это чтение восходит не к Ветхому, а к Новому Завету: оно взято из послания апостола Иоанна. Как уже упоминалось, новозаветные паремейные чтения встречаются вообще крайне редко; в то же время они приняты на службе апостолам. Интересующее нас чтение (I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5) взято именно из апостольских паремий — из службы «апостолу единому».

Вместе с тем первая фраза этого же новозаветного текста (I Иоан. IV, 20) читается в первой «летописной» паремье Борису и Глебу. Данная паремья (которая выступает как введение к рассказу о русских князьях) в большой степени представляет собой контаминацию различных библейских текстов (ср. выше); при этом, наряду с фрагментами книги Притчей Соломоновых, здесь представлен и фрагмент из Первого послания Иоанна, а именно начало третьей «библейской» паремьи Борису и Глебу, которая совпадает с третьей паремьей из общей службы апостолу.

Итак, библейские паремейные чтения Борису и Глебу обнаруживают связь с типовыми паремейными чтениями, принятыми на службе «апостолу единому»: эта связь особенно отчетливо представлена в раннем составе библейских чтений Борису и Глебу (третья паремья данного состава совпадает с третьей апостольской паремьей), но она прослеживается также и в «летописных» чтениях этим святым.

Это не случайно.

Мы уже говорили, что на службе Борису и Глебу могли читаться общие паремьи мученику («мученику единому») и это отвечает восприятию их как мучеников, которое прослеживается с древнейших времен.

Вместе с тем, как показывает рукописная традиция, на службе святым русским князьям могли читаться и другие общие паремьи, а именно паремьи «апостолу единому», в основе которых лежат паремейные чтения Иоанну Богослову под 26 сентября или 8 мая; подобно тому как типовым образцом мученика является св. Георгий (см. выше), образцом апостола является Иоанн Богослов. Паремейные чтения на службе «апостолу единому» представляют собой фрагменты из Первого послания Иоанна: первая паремья начинается словами «Возлюбленнии, аще сердце наше не зазрит нам...» (I Иоан. III, 21—24, IV, 1—6), вторая паремья — словами «Возлюбленнии, аще сице возлюбил есть нас Бог...» (I Иоан. IV, 11—16) и, наконец, третья — словами «Аще кто речет, яко люблю Бога...» (I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5).

Именно эти — апостольские — паремьи были возможны и на службе Борису и Глебу: такой набор паремейных чтений показан, например, под 24 июля (на праздник Бориса и Глеба) в июльской Минее XV в. (ГИМ, Син. 518, л. 162об.—164).

Таким образом, Борис и Глеб могут не только восприниматься как м у ч е н и к и, но также и ассоциироваться с а п о с т о л а м и. Несомненно, это очень древняя ассоциация (и не случайно паремейное чтение из апостольской службы нашло отражение и в первой «летописной» паремье из службы Борису и Глебу). Характерным образом Летописец Переяславля Суздальского, вознося хвалу святым русским князьям, задается вопросом, кто они — мученики или апостолы: «Тем же вас как по достоанию въсхвалимъ? Ангела вас нареку, яже въскорѣ обрѣтаетася близ скръбящих? Но плотни еста. Мученика ли? Но и новоначалницы святому кресценію, яко апостоли» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 52)[11]. Объяснение этому будет предложено ниже, пока же нам достаточно констатировать такого рода восприятие.

Эта ассоциация отразилась в библейских паремейных чтениях (посвященных Борису и Глебу) первого, более раннего состава. Вместе с тем отсюда становится понятным появление — в позднейшее время — второй группы чтений.

Надо полагать, что и восприятие Бориса и Глеба как мучеников, и восприятие их как апостолов проявляется очень рано — скорее всего, изначально, т. е. сразу же после установления их культового почитания. Соответственно, еще до составления особого канона, посвященного новоявленным русским святым, служба Борису и Глебу должна была совершаться по Общей Минее или по какому-то ее аналогу, т. е. на основании уставных указаний общего, типового характера, — и при этом бралась либо служба апостолу, либо служба мученику[12].

В дошедших до нас библейских паремейных чтениях Борису и Глебу, собственно, и отразилась связь с Общей Минеей или с соответствующими уставными указаниями. Более ранний состав библейских чтений обнаруживает связь с общей службой апостолу («апостолу единому»), более поздний, созданный Пахомием Логофетом, — с общей службой мученику («мученику единому»): Пахомий Логофет исключает ассоциацию Бориса и Глеба с апостолом и акцентирует, напротив, ассоциацию с мучеником.

По всей видимости, Пахомий нашел неуместным в данном случае чтение из послания Иоанна (I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5) ввиду того, что такие чтения приняты на службе апостолу. Поэтому он максимально приблизил библейский набор чтений к общим мученическим чтениям, взяв оттуда две паремьи из службы одному мученику, которые и оказались в новом наборе чтений дополнением к рассказу об убийстве Авеля (см. ***Приложение II***). Представляется показательным, что Пахомий использовал при этом службу не нескольким, а одному мученику: такое решение не соответствует логике, но зато отвечает традиции, при которой на служ-

бе Борису и Глебу могли читаться именно паремьи «мученику единому» (см. выше). Этот факт говорит о том, что Пахомий исходил в данном случае из Общей Минеи, а не из каких-либо соображений содержательного характера[13].

3. Итак, во всех случаях библейские паремейные чтения в день памяти Бориса и Глеба начинались с истории Каина и Авеля; остальные паремейные чтения служили как бы комментарием к этой истории.

Именно вместо этих паремий (т. е. вместо паремейных чтений, начинающихся с рассказа об убиении Авеля) и могли читаться паремьи, рассказывающие об истории Бориса и Глеба: «Братие, в бедах пособиви бываите...», «Слышав Ярослав...» и «Стенам твоим, Вышегороде...». Существенно при этом, что как библейские, так и небиблейские («летописные») чтения могли быть представлены в одном и том же паремейнике; таким образом, выбор возможных чтений мог зависеть, повидимому, от настоятеля церкви. Так, в частности, оба набора чтений представлены в Захарьинском паремейнике XIII в. (ГПБ, Q. п. I. 13, л. 255, 256—260), Перфирьевском паремейнике 1378 г. (ГБЛ, Унд. 1207, л. 127об., 135—136), Офонасьевском паремейнике 1370 г. (ГБЛ, Рум. 302, л. 107—109), Середкинском паремейнике XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 56, л. 103, 111—115об.), Румянцевском паремейнике XV в. (ГБЛ, Рум. 304, л. 123—127, 131об.). При этом в первых двух паремейниках — Захарьинском и Перфирьевском — небиблейские («летописные») чтения прибавлены в конце рукописи; в Офонасьевском паремейнике после «летописных» паремий (л. 107 и сл.) сказано: «а се другиѣ паремӹ на пренесениѥ мощий с[вя]тою м[у]ч[е]н[и]коу Бориса ї Глѣба м[ѣся]ца маиѭ въ .в҃. д[е]нь» и далее следует ссылка на библейские чтения (л. 109); в Румянцевском паремейнике XV в. «летописные» паремьи даны под 24 июля (день убиения Бориса, л. 123—127),

а библейские под 2 мая (праздник перенесения мощей Бориса и Глеба, л. 131об.), и здесь же (под 2 мая) прибавлено: «сиже чти и оубиенью Глѣб[о]вꙋ септѧб[ря] є҃)». Таким образом, библейские и небиблейские паремьи могли заменять друг друга (ср.: Кравецкий, 1991, с. 43).

А.В. Михайлов полагал, что между библейскими и небиблейскими («летописными») чтениями существовало распределение, а именно небиблейские чтения были составлены для праздника 24 июля, а библейские — для 2 мая и 5 сентября: «Когда была составлена служба свв. Борису и Глебу (что приписывается м[итрополиту] Иоанну, 1077—1088 г.), в русский паримейник были введены, надо полагать, обе группы паримий, т. е. библейная [...] и “летописная”, причем последняя назначилась на 24-ое июля, а библейная — на 2-ое мая и 5-ое сентября. В таком распределении приведены эти паримьи в списках Оф[онасьевском] (Рум[янцевского] муз[ея], № 302, 1370 г.) и Румянц[евском] № 304 (XV в.) [...] Редактор Перф[ирьевского] списка остановился на библейных паримьях и этим доказал, конечно, свою большую сознательность в отношении к паримейнику как к богослужебной книге, “летописные” же паримьи поставил вне паримейника» (Михайлов, 1907, с. 288—289, примеч. 3; ср. также: Кравецкий, 1991, с. 43). В отношении Перфирьевского паремейника следует отметить, что мы не знаем, строго говоря, к какому именно борисоглебскому празднику относятся представленные здесь «летописные» паремейные чтения, т. к. начало этих чтений утрачено. Добавим еще, что паремейные чтения на службе 5 сентября, как правило, не приняты, и таким образом правомерно обсуждать лишь распределение между службами 24 июля и 2 мая. Список памятников, где «летописные» паремьи даны под 24 июля, а библейские под 2 мая, можно было бы дополнить: укажем, например, на Середкинский паремейник XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 56, л. 103, 111—115об.), Трефолог XVI в. (ГИМ, Чуд. 140, л. 87—88, 320—324), Трефолог русским святым XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 623, л. 372—372об., 498),

Трефолог русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 677, л. 514–515, 827об.–830), Трефолог русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 317, л. 305–305об., 465об.–469), где представлено такое же распределение.

Тем не менее, с выводом А.В. Михайлова трудно согласиться, поскольку в других богослужебных книгах мы встречаем противоположное распределение, когда под 2 мая показаны «летописные», а под 24 июля — библейские паремьи[14]; и напротив, библейские паремьи, как мы уже видели, во многих случаях показаны под 24 июля; нет специальных оснований усматривать во всех этих случаях позднюю инновацию. Мы знаем, наконец, что в тот и другой день могли читаться одни и те же паремьи — как «летописные», так и библейские[15]. Примеры, приведенные А.В. Михайловым, скорее всего, говорят не о распределении библейских и небиблейских («летописных») паремейных чтений, а о их взаимозаменяемости.

Необходимо иметь в виду вообще, что выбор тех или иных паремейных чтений был до некоторой степени произвольным, т. е. зависел от воли настоятеля. Так, например, согласно Уставу Иосифо-Волоколамского монастыря 1553 г. (ГИМ, Син. 337, л. 294об.–295об.), служба 2 мая предполагает те же паремейные чтения, что и 24 июля, а именно «летописные»[16]; вместе с тем здесь сказано (под 2 мая): «Вѣдомо боуди. Ѡк[о] аще не изволит настоятел[ь] чести парем[ь]и с[вя]тых м[у]ченик, чтȣ[т] сѧ парем[ь]и м[у]ч[е]н[и]ч[е]скіа обыч[ныя]» (л. 295об.)[17]. Итак, «летописные» паремьи могли заменяться на обычные мученические паремьи, указанные в Общей Минее. Мы вправе предположить, что и библейские паремьи — того или иного набора, — открывающиеся чтением из книги Бытия (повествованием об убийстве Авеля), могли заменяться обычными мученическими паремьями; возможность такой замены и отразилась в изменении состава библейских чтений, осуществленном Пахомием Логофетом (см. выше). Совершенно так же, по-видимому, в свое

время могли варьироваться «летописные» и специальные библейские чтения, предназначенные для службы Борису и Глебу.

Следует отметить, что главный праздник Борису и Глебу приходился на 24 июля (день убиения Бориса)[18]. Как правило, паремейные чтения указаны именно под этим днем, тогда как в другие дни (например, 2 мая) они могут иногда не указываться (хотя обычно они отмечаются и для того, и для другого праздника). В исключительных случаях, однако, паремьи указаны под 2 мая и не указаны под 24 июля. Так, например, в Минее общей XVII в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 462) паремьи («летописные») показаны только под 2 мая (л. 249об.—259), тогда как в «каноне мучеником Борису и Глебу» под 24 июля (л. 269об.—276об.) вообще нет указаний на какие-либо паремейные чтения[19]. Поскольку трудно себе представить, что паремьи Борису и Глебу читаются на службе 2 мая и не читаются 24 июля, надо думать, что в подобных случаях на службе 24 июля предполагалось чтение общих паремий — скорее всего, при этом читались общие мученические паремьи.

Есть все основания думать, что подобная практика — замена библейских паремейных чтений, а именно рассказа о Каине и Авеле, дополненного паремьями из других библейских книг, оригинальными, т. е. небиблейскими чтениями, непосредственно повествующими о истории Бориса и Глеба, — была принята и в более раннее время. В начале, по всей вероятности, эти небиблейские чтения выступали как альтернативный вариант к чтениям библейским, но со временем они постепенно начинают вытеснять эти последние[20].

При этом чтение о Каине и Авеле было дополнено паремьями, взятыми из Общей Минеи (или соответствующих уставных указаний): сначала оно было дополнено чтением из службы апостолу, затем — чтениями из службы мученику.

4. Итак, богослужебная практика свидетельствует о непосредственном соотнесении истории Бориса и Глеба с библейским рассказом о Каине и Авеле.

Такого рода соотнесение представлено и в других произведениях борисо-глебовского цикла — в частности, в Несторовом «Чтении о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба», в анонимном «Сказании и страсти и похвале святую мученику Бориса и Глеба», наконец, в «Повести временных лет», рассказ которой (под 1015 и 1019 гг.) ближайшим образом связан вообще с паремейными чтениями[21]; такое же соотнесение прослеживается затем и в более поздних памятниках, уже прямо не связанных с культом Бориса и Глеба (см. ниже). В этом, между прочим, — принципиальное отличие между образами Бориса и Глеба и образом св. Вячеслава, который прежде всего соотносится с самим Христом[22].

Особенно характерно в этом отношении Несторово «Чтение...», где, так же как и в Паремейнике, рассказ о Борисе и Глебе по существу замещает рассказ о Каине и Авеле. Так, «Чтение...» о Борисе и Глебе начинается с изложения книги Бытия (анонимное «Сказание...» о Борисе и Глебе начинается с крещения Руси): Нестор рассказывает о том, как Бог сотворил небо и землю, насадил на Востоке рай, создал первых людей — Адама и Еву; затем следует история грехопадения и изгнания из рая. Так он доходит до рождения Каина и Авеля, после чего заявляет: «Нъ да не продолжю рѣчий, нъ воскорѣ извѣщаю» (Абрамович, 1916, с. 2)[23]. И далее вместо истории убийства Авеля следует история убийства Бориса и Глеба.

Соответственно, как в «Чтении...» Нестора, так и в анонимном «Сказании...» Святополк именуется «вторым Каином»; между тем в «Повести временных лет» (под 1015 г.) о Святополке говорится, что он принимает «Каинов смысл» или «помысл» (ср.: «Святополкъ же, исполнивъся безаконья, Каиновъ смыслъ приимъ,

посылая к Борису...», «И приемъ помыслъ Каиновъ, с лестью посла къ Глѣбу...» — ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 132, 135; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 118, 122; ср.: Новг. лет., 1950, с. 170, 172, 555, 556)[24]. Отсюда же может объясняться и устойчивое наименование Святополка «оканным» («оканьным») — данный эпитет фактически выступает на правах собственного имени Святополка, и это обусловлено, возможно, фонетической близостью с именем «Каин»[25]. Ср. в «Чтении...»: «Видите ли, братие, немилосердие оканьнаго? Видите ли втораго немилосердие Каина явльшася. Мышлящю убо Каину, рече, како и кымъ образомъ погубить брата своего Авеля: не бяше бо тогда вѣдѣти, кымъ образомъ смерть бываеть. И се яви ему злодѣй врагъ, в нощи спящю, убиство. Въставъ же, увидѣвъ во снѣ, и тако уби брата своего Авеля. Тако же и сему тому подобно явися ему, мышлящю убо ему, како и кымъ образомъ погубить брата своего Бориса [...] О оканьний, си ли слышалъ, что рече Богъ Каину о убийствѣ брата своего? И како не убоявся суда Божія...?» (Абрамович, 1916, с. 9). Или в «Сказании...»: «Видѣвъ же дияволъ и искони ненавидяй добра человѣка, яко вьсю надежю свою на Господа положилъ есть святый Борисъ, начатъ подвижьнѣй бываати. И обрѣтъ, яко же преже Каина на братоубиивство горяща, тако же и Святопългкъ, по истинѣ въторааго Каина, улови мысль его, яко да избиеть вся наслѣдьникы отца своего, а самъ приимьть единъ вьсю власть. Тъгда призъва къ себе оканьный трьклятый Святопългкъ съвѣтьникы всему злу и началникы всеи неправьдѣ, и отъвьрзъ пресквьрньныя уста, рече, испусти злый гласъ... [следует приказ убить Бориса]» (там же, с. 32). Таким же образом последовательно именуется Святополк и в «Повести временных лет» (ср. здесь: «Увѣдѣвше же се, оканьныи Святополкъ...», «Святополкъ же оканьныи помысли в собѣ, рекъ...», «Святополкъ же оканьныи и злыи уби Святослава...», «Святополкъ же оканныи нача княжити Кыевѣ...» — ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 134, 135, 139, 140;

ПСРЛ, II, 1908, стлб. 120, 122, 126, 127; ср.: Новг. лет., 1950, с. 160, 171, 172, 175, 555, 556). Тот же мотив находит выражение и в гимнографии Борису и Глебу, представленной уже в службе XI в.: «Разгнѣвавъся братоубийца, яко Каинъ преже, Святопълкъ оканьный...» (Абрамович, 1916, с. 140, ср. с. 147).

Отсюда в русском языке у слова *окаянный* актуализируется значение «проклятый, отрешенный от Бога». Между тем в церковнославянском соответствующее слово (**окаанныи**) означает прежде всего «несчастный, жалкий, бедный, достойный сожаления» (от **окаати** «оплакивать, пророчить зло»; ср.: Пс. CXXXVI, 8). Исходное значение данного слова по отношению к Святополку отразилось, между прочим, в рукописном греческом прологе XII—XV вв.: против 24 июля здесь сделана на полях заметка, что «в тот день память святых новоявленных мучеников в российских странах Давида и Романа, убиенных от единокровного брата, несчастного Сфатопулка (τῇ αὐτῇ ἡμέρα μνήμη τῶν ἁγ[ιών] νεοφαν[έντ]ων μαρτύρων ἐν ῥωσικοῖς χώραι δᾶδ καὶ ῥωμανοῦ τῶν ὑπὸ οἰκίων αὐταδέλφου ἀνερεθ[έντων] ὑπὸ τοῦ τάλανος σφατοπούλκου)» (Антонин, 1863, с. 620; Голубинский, I/2, с. 387, примеч.; Бенешевич, 1909, с. 208—209; Роман и Давыд — христианские имена Бориса и Глеба) — слово «окаянный» переведено здесь греческим словом τάλανος, означающим «несчастный»[26].

Подобно Каину, Святополк несет на себе грех родителей; если Каин, как старший сын Адама и Евы, является непосредственным плодом их греха (преступления заповеди Господней), то Святополк, рожденный «от двою отцю», является плодом прелюбодеяния Владимира[27].

Соответственно, и наказание Святополка уподобляется наказанию Каина. В паремейном чтении о Борисе и Глебе рассказывается, как Ярослав — который, кстати, уподобляется здесь Аврааму, мстящему за пленение Лота, и именуется «новым Авраамом» (Абрамович,

1916, с. 117)[28], — узнав о смерти своих братьев Бориса и Глеба, «възрѣв на небо, и рече: "кръвь брату моею въпиеть к Тебѣ, Владыко! Мьсти кръвь правьдьную, якоже мьстилъ еси кровь Авьлеву и положилъ на Каинѣ стенание и трясение; тако положи и на семь оканьнѣмь"» (там же, с. 119—120). Тот же рассказ читается в «Сказании...», а также в «Повести временных лет»[29]. Изгнание Святополка подобно изгнанию Каина: подобно Каину, он изгнанник — согласно «Сказанию...», он бежит «не можаше търпѣти на единомь мѣстѣ [...], гонимъ гнѣвъмь Божиемь» (там же, с. 47); подобно Каину, он обречен стонать и трястись[30].

Правда, в отличие от Каина, Святополк погибает, но погибает в пустом месте — на границе, ср. в «Сказании...»: «И не можааше търпѣти на единомь мѣстѣ, и пробѣже Лядьску землю, гонимъ гнѣвъмь Божиемь, и прибѣже въ пустыню межю Чехы и Ляхы, и ту испроврьже животъ свой зьлѣ» (Абрамович, 1916, с. 47); аналогично и в «Повести временных лет» под 1019 г. (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 145; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 132; ср.: Новг. лет., 1950, с. 175). Это явно фольклорный мотив: следует иметь в виду, что границы, как и перекрестки и распутья, считались вообще нечистым, пустым, нежилым местом; поэтому здесь хоронили так называемых «заложных» покойников (умерших неестественной смертью), которые, подобно Каину, обречены скитаться по земле, не находя себе покоя (см.: Зеленин, 1995, с. 51, ср. с. 54, 89, 90, 176, 211, 256). Надо полагать вообще, что как Каин, так и Святополк могли ассоциироваться в народном сознании именно с «заложными» покойниками.

Сообщение, что Святополк нашел свою смерть в пустом месте, соотносится с указанием, что тело Глеба было оставлено в пустом месте — «в пустыни подъ кладою», согласно «Чтению...» (Абрамович, 1916, с. 13); «на пустѣ мѣстѣ межю дъвѣмя колодама», согласно «Сказанию...» (там же, с. 43, ср. затем известие, «како видѣша свѣтъ и свѣщѣ въ пустѣ мѣстѣ», т. е. на месте

его захоронения, с. 48); «в дубравѣ межю двѣма кладома», «въ лѣсѣ», «на пустѣ мѣстѣ», согласно Проложному сказанию (там же, с. 97, ср. с. 99; с. 101, 103; с. 102); «на брезѣ межи двѣма колодама», согласно «Повести временных лет» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 137; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 124; ср.: Новг. лет., 1950, с. 173, 174, 557, 558); между тем Летописец Переяславля Суздальского сообщает: «Убиену же Глебови и поверженo на пустѣ месте межи двема клад[о]ма сосновыми, и привержен хврастом» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 50—51). Захоронение на дереве, языческое по своему происхождению, соответствует при этом способу захоронения «заложных» покойников (см.: Зеленин, 1995, с. 89, 91)[31]. Равным образом и забрасывание тела хворостом (вместо погребения в земле) принято при захоронении таких покойников, почему, собственно, они и называются «заложными» (см.: Зеленин, 1995, passim). Как видим, при всем разнообразии описаний того, как именно был похоронен князь Глеб, все они сводятся к тому, что он был похоронен как «заложный» покойник, т. е. именно так, как трактуется затем Святополк[32].

Судьба праведника (Глеба) и судьба окаянного грешника (Святополка) оказываются противоположными: праведник, будучи похоронен в пустом месте, оказывается в церкви, тогда как Святополк оказывается в конце концов именно в пустом месте — в том месте, которое было уготовано им для своего брата; праведник трактуется как «заложный» покойник, каковым на самом деле является его убийца[33]. Тем самым, известие о смерти Святополка в пустом месте может быть понято как литературный прием.

Характерно, что рассказ о смерти Святополка «в пустыне межю Чехы и Ляхы» читается только в «Сказании...» и в «Повести временных лет», и это объясняется именно фольклорным характером данного рассказа. Его нет в «Чтении...» Нестора и в Паремейнике,

которые имеют заведомо книжный, не фольклорный характер.

Одновременно Святополк сравнивается с потомком Каина, Ламехом, который, как и Святополк, убил мужа и отрока и наказание которого, по Библии, еще больше, чем наказание Каина: если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро (Быт. IV, 23—24); равным образом он может сравниваться и с Авимелехом, убившим своих братьев (Суд. IX, 5—53). В Паремейнике читаем: «7 бо мьстии створи Каинъ, убивъ Авеля, а Ламѣхъ — 70, понеже Каинъ, не вѣдыи мьщения, створи, а Ламѣхъ, вѣдый казнь, бывъшюю на прародитьли своемь, убиство створи. А Святопълкъ вѣдае створи, и обою сию гории бысть мука. Рьче бо Ламѣхъ своима женами: мужа убихъ въ врѣдъ мънѣ и уношю въ язву мънѣ, тьмьже, рече, 70 мьстии на мнѣ [ср.: Быт. IV, 23—24], поне вѣдае створихъ се, — Ламѣхъ уби два брата Енохова и поятъ собѣ женѣ ею. Сьи же Святопълкъ новый Ламѣхъ [по другим спискам: Авимелехъ] бысть, иже ся убо родилъ бѣ отъ прѣлюбодѣяния — отъ чьрнорицѣ, иже изби братью свою — сыны Гѣдеоновы, послѣди же жена самого уломкомъ жьрнова уби с города [ср.: Суд. IX, 5—53]; тако и сь Святопълкъ» (Абрамович, 1916, с. 121)[34]. Наконец, он сравнивается в Паремейнике и с Антиохом (который, как известно, в Новом Завете представлен как прообраз Антихриста — Откр. XIII, 5): «отъятъ бо отъ насъ Богъ Владимира, а Святополка наведе грѣхъ ради нашихъ, якоже дрѣвле наведе на Иерусалимъ Антиоха» (там же, с. 119)

Итак, Святополк сравнивается и с Каином, и с его потомком Ламехом, и с Авимелехом, и с Антиохом. Кроме того, он может сопоставляться с Юлианом Отступником, пролившим кровь святых мучеников[35]; этого сопоставления, однако, нет в Паремейнике — возможно, потому, что Юлиан Отступник, в отличие от Каина, Ламеха и Авимелеха, не является библейским персонажем. При этом настойчиво подчеркивается

идея предопределенности: на Святополке, как и на Каине и на Ламехе, лежит печать зла — их злые деяния предопределены грехом их родителей, зло порождает зло[36]. В основе всех этих сопоставлений лежит, несомненно, образ Каина, который предстает вообще как архетипическое воплощение зла.

Совершенно так же Борис и Глеб могут сравниваться не только с Авелем, но и с первомучеником Стефаном (в песнопениях — Абрамович, 1916, с. 137, 141, 148), с Димитрием Солунским, с которым их объединяет функция защитников земли (в «Сказании...», а также в Летописце Переяславля Суздальского — там же, с. 50; ПСРЛ, XLI, 1995, с. 52)[37], и, наконец, с Христом, которому уподобляется вообще каждый мученик (в «Сказании...», а также в песнопениях — Абрамович, 1916, с. 34, 144)[38]. Но наиболее последовательно сравниваются они с Авелем.

ГЛАВА III

История Руси как история нового христианского народа

1. Итак, в паремейных чтениях «от Бытия» (т. е. якобы взятых из книги Бытия), которые должны рассказывать нам о сакральной истории — о первоначальном времени, т. е. о первых событиях, предопределивших всю последующую историю человечества, — повествуется о русской истории с упоминанием конкретных имен и реалий: наряду с библейскими персонажами (такими, как Авель, Каин, Ламех, Авимелех, Гедеон, Авраам, Сарра, Аарон, Лот, Антиох, Енох) и топонимами (Иерусалим, Содом, Дан), здесь упоминаются русские князья (Борис и Глеб, Святополк, Ярослав, Владимир), русские города (Киев, Новгород, Смоленск) и реки (Альта и Днепр), упоминаются новгородцы, варяги, печенеги, венгры (угры). Мы находим здесь конкретное указание на место («поле Льтское», т. е. долина реки Альты) и на время действия (пятница на восходе солнца — «бѣ жь пятъкъ тъгда, въсходящю солнцю»). И кончаются эти «от Бытия» чтения следующим образом: «Ярославъ же пришьдъ и седе Кыеве, утьръ пота съ дружиною своею, показая побѣду и трудъ великъ по брату своею»[1]. Выражение «утерети пота» — это грецизм (греч. ἱδρῶτα ἀπομάττεσθαι)[2]; как бы то ни было, пот Ярослава, подобно бытовым реалиям ветхозаветных персонажей, оказывается достоянием сакрального текста.

Вместе с тем этот рассказ попеременно перемежается с повествованием о библейских событиях — о том, и о другом рассказывается одновременно.

Мы можем констатировать, таким образом, непосредственное отождествление русской истории с библейской историей. Что же стоит за этим отождествлением?

Необходимо иметь в виду, что Борис и Глеб — первые русские святые, и это определяет особенности их восприятия. Они первые по времени канонизации[3] — данное уточнение необходимо: это означает, что было время, когда они считались первыми русскими святыми, и именно в этот период раз и навсегда определилось особое к ним отношение. Они знаменуют начало русской истории, которая понимается — подобно еврейской истории — как священная история избранного народа. Такое понимание прослеживается уже у Илариона в «Слове о законе и благодати», однако в борисо-глебовском цикле оно представлено особенно выразительно.

С принятием христианства русская земля воспринимается как «новая» и народ, населяющий эту землю, — как «новые люди» (ср.: Лотман и Успенский, 1977, с. 342 [= Успенский, I, с. 342]). В «Повести временных лет» Владимир в молитве, произнесенной после крещения, восклицает: «Христе Боже, створивый небо и землю! призри на новые люди сия», и далее здесь говорится: «Благословенъ Господь Исус Христос, иже възлюби новыя люди Русьскую землю» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 118—119; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 103; ср.: Новг. лет., 1950, с. 158)[4]; Иларион в «Слове о законе и благодати» называет русскую землю «новыми мехами», в которые влито «новое учение»[5]. Тот же мотив звучит и в тропаре Борису и Глебу: «Яко въ истину божествнаа и честнаа, прѣхвалнаа же самобратнаа верста намь днесь облиста, сьзивающи новіа люди похвалити предоблюю мученику, Романа убо, яко прьвѣе пострадавша, Давыда же, якось заколена нескврьнному агньцу, пожреному нась ради, Спасу душамь нашимь [...] Блажене отьчство ваше и градъ, въ немьже воспитастеся...» (Абрамович, 1916, с. 151)[6].

Само выражение «новые люди» имеет при этом двоякое значение: с одной стороны, «новыми людьми» называются христиане как люди Нового Завета[7], с другой же стороны, так называются русские люди, воспринявшие свет христианского учения, — постольку, поскольку они являются новыми христианами, христианами последнего времени[8]; указанные значения могут не различаться в текстах, относящихся к русской истории, и кажется, что иногда это делается сознательно.

История Руси мыслится как история христианской страны, и Борис и Глеб как первые русские святые знаменуют начало этой истории: они освящают эту страну, являются ее заступниками и в известном смысле оправдывают ее существование; поэтому, собственно, они и воспринимаются как апостолы. Такое восприятие находит отражение в гимнографии Борису и Глебу: «Похвалимь, вѣрнии, преславную и честную двоицу, прехвалную мученику, Романа и Давыда, има же Христосъ просвѣти всю страну Русьскую» (Абрамович, 1916, с. 169); «ваю Христосъ звѣздѣ свѣтоносьнѣе показавъ Руси: вы похвала ея, вы утвьржение, ваю гроба безмѣздьна врачьба предълежить въ странѣ, въ неи бо слѣпии, приходяще вѣрою, просвѣщаються, к вама хромии влекущеся — и скачюще отъходять, недужьнии ицѣлѣють, и беснующеся бѣсъ избывають» (там же, с. 145)[9]; «Крина неувядаема русскаа, не престаита молящася Христу помиловати и спасти свѣтоносную ваю память празднующих. Иже на земли ангела и на небеси человѣка кровію ваю всю Рускую землю освятиша и отъ всея вселеныя прославистася» (там же, с. 173); «Свѣтообразнаа и святаа благонравнихь мученикь вьсіа паметь богомудраго Романа сь Давыдомь, иже всу землю просвѣщающе и идолскы мракь отгонеща, цѣлбамь благодать истачающе» (там же, с. 166). Характерно, что в паремейном чтении о Борисе и Глебе о Святополке говорится, что он не «Святополк», а «Поганополк», поскольку он борется со святыми и

воплощает, тем самым, «поганое», языческое начало: «Сею бо кръвь и до коньцины вѣка не прѣстаеть въпиющи къ Богу на безаконьнаго и гордаго Святопълка, паче же рѣку — поганопълка, безглавнаго звѣри» (там же, с. 118)[10].

Будучи первыми, Борис и Глеб принадлежат к начальному, онтологически исходному плану: они являются началом, точкой отсчета. Они определяют, так сказать, парадигму русской святости, и характерно, что последующие русские святые могут соотноситься с Борисом и Глебом[11].

Особенно знаменательно, что после прославления св. Владимира в навечерие дня его памяти (15 июля) стали читаться те же «летописные» паремьи, что и в каноне Борису и Глебу («Братие, в бедах пособиви бываите...», «Слышав Ярослав...» и «Стенам твоим, Вышегороде...»), — несмотря на то, что описанные в них события не имеют прямого отношения к житию Владимира[12]. Так, в Уставе Иосифо-Волоколамского монастыря 1553 г. под 15 июля читаем: «В тои [ж] д[е]нь оуспеніе с[вя]т[а]го и равна ап[о]с[то]лом великаг[о] кн[я]ѕ[ѧ] Вл[а]димера Кіевскаго [...] чтен[і]а .г҃. а҃. ежь[е] ѡт Быт[и]а. Брат[и]е в' бѣдах посо[бивы]. в҃. Слышав Ꙗрослав. г҃. Стѣнам твоим» (ГИМ, Син. 337, л. 335); те же паремьи указаны здесь и для борисоглебского праздника 24 июля: «чтен[ия] .г҃. а҃.е. Брат[и]е в бѣдах по[собивы]. в҃. Слышав Ꙗрослав. г҃. Стѣнам твоим» (л. 340об.)[13]. Соответственно, в ряде рукописей в праздник св. Владимира дается отсылка к «летописным» паремейным чтениям, положенным на службе Борису и Глебу[14]; в других рукописях, напротив, соответствующие чтения приводятся под 15 июля, т. е. в составе службы Владимиру, тогда как в день Бориса и Глеба дается отсылка к этой службе[15]. Совершенно так же на службе Владимиру пелись стихиры, взятые из службы Борису и Глебу[16].

В свою очередь, в день памяти Бориса и Глеба, 24 июля, на утренней службе в древнейший период

могло читаться «житиѥ кназа Володимира, в томь ѥсть и м[у]чениѥ с[вя]тою Бориса и Глѣба» (Устав конца XII — начала XIII в., Курск. краевед. музей № 20959, л. 4об.; см.: Св. кат., 1984, с. 161, № 139; Князевская, 1985, с. 159). И вместе с тем в песнопениях, посвященных Борису и Глебу, могут звучать темы, характерные для прославления Владимира[17].

Владимир объединяется с Борисом и Глебом по функции защитника и покровителя русской земли, и это прямо отражается на богослужении. Подобно тому как могут быть общие паремьи мученику, преподобному и т. п. (которые основываются на службе конкретному — особо почитаемому — святому, олицетворяющему весь сонм святых того же чина), на Руси появляются, можно сказать, общие паремьи покровителю земли русской.

Указание на существование жития князя Владимира в только что упомянутом Уставе конца XII – начала XIII в. противоречит общепринятому мнению об относительно поздней его канонизации[18]. Принято считать, что Владимир был причтен к лику святых в середине или во второй половине XIII в. – после победы Александра Невского над шведами в 1240 г.[19], – однако данное указание позволяет отнести это событие к более раннему времени.

Есть основания думать, что Владимир почитался как святой уже в XI в. и при этом его прославление не ограничивалось местным почитанием в Киеве. Исключительный интерес в этом отношении представляет новгородская берестяная грамота № 906 третьей четверти XI в., которая содержит перечень святых, а именно: «х҃а: бц҃ѣ: петра и пл҃а козмадьмьана: оч҃а василья: и бориса и глѣба: и свѣхъ [sic!] ст҃хъ» (Янин и Зализняк, 2000). Надо полагать, что под «отцом Василием» в этом контексте имеется в виду не кто иной, как Владимир, крестным именем которого было, как известно, Василий: перечень святых дается здесь в хронологическом порядке (в последовательности христианского календаря), и, соответственно, Владимир (Ва-

силий), память которого приходится на 15 июля, упоминается между свв. Космой и Дамианом (память 1 июля) и свв. Борисом и Глебом (память 24 июля)[20].

Это первый документ, дошедший до нас в подлиннике (а не в позднейшей копии), с упоминанием Бориса и Глеба и в то же время наиболее раннее упоминание о них как о святых. Вместе с тем из этого документа явствует, по-видимому, что и их отец Владимир (в крещении Василий) уже почитался как святой.

Если Борис и Глеб названы здесь своими мирскими именами, то Владимир назван именем, полученным при крещении[21]: имя «Владимир», в отличие от имен «Борис» и «Глеб», как кажется, еще не стало христианским именем (т. е. не вошло в месяцеслов). Это говорит о том, что культ Бориса и Глеба предшествовал почитанию Владимира, т. е. его почитание еще не вполне укоренилось к этому времени.

Показательно, что Владимир характеризуется в данном тексте как отец Бориса и Глеба[22], т. е. святость Бориса и Глеба как бы распространяется и на их отца. Тот же мотив представлен и в житии Владимира (списки которого известны с XIII в.), ср. здесь: «Радуисѩ, Володимѣре [...], радуисѩ, ч[е]стное древо самого раѩ, иже възрасти нам с[вя]тѣи лѣторасли, с[вя]таѩ м[у]ч[е]н[и]ка Бориса и Глѣба, ѡт нею же нынѣ с[ы]н[о]ве рȣсьстии насыщають[ся]» (Житие Владимира, с. 192; Акимович, 1912, с. 68, 73; Серебрянский, 1915, прилож., с. 16, 21; Соболевский, 1888, с. 27, 29, 32, 65)[23].

Вместе с тем в службе Владимиру, дошедшей до нас в составе Трефолога конца XIII — начала XIV в. (ГПБ, Соф. 382, л. 67—71об.; Св. кат., 1984, с. 354, № 454), Владимир — он называется при этом «Василием» — определяется как «отец русский» или «отец всея Руси»: «Иже Паоула просвѣтомь избраньствомь сподоби, и Василиѩ вкупѣ, о[т]ца рускаго, очьныи недугъ отерлъ ѥси, м[и]л[ос]т[и]тве, твоимь кр[е]щ[е]ниѥмь. Костѧнтина вѣрнаго подобникъ и ѩвисѧ, Х[ри]с[т]а въ с[е]рдци си приимъ, и ѥго заповѣди, ѩкоже о[те]ць всеа Руси, научилъ еси» (Славнитский, 1888, с. 227), ср. далее: «Свѣтло придете и достоино възгласите с[ы]н[о]ве рустии къ вашему о[т]цю Володимиру...»

(там же, с. 228–229). По всей видимости, характеристика Владимира как отца Бориса и Глеба – первых русских святых – со временем переносится на его характеристику как отца всей Русской земли, т. е. отца Руси как христианской страны: Владимир, таким образом, является отцом русской святости как в прямом, так и в переносном смысле.

В основе объединения Владимира с Борисом и Глебом лежит культ рода, столь актуальный вообще для русской княжеской среды (ср.: Комарович, 1960); выступая первоначально как княжеский, этот культ становится общенациональным, т. е. общерусским[24].

Соответственно, и Ольга может объединяться с Борисом и Глебом, что – так же, как и в случае с Владимиром, – отражается в богослужении. Так, в Трефологе XVI в. (ГБЛ, Волок. 372, л. 166об.–177) июльская служба Борису и Глебу показана в тот же день, что и Ольге (т. е. под 11, а не под 24 июля)[25].

Борис и Глеб предстают как защитники и покровители своего рода, а тем самым и всей земли, которая управляется этим родом. Ср. обращение к Борису и Глебу в «Повести временных лет»: «съ Христомь царствуета всегда, молящася за новыя люди христьянскыя и сродникы своя: земля бо Руска благослависися ваю кровью...» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 138; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 126)[26]; упоминание «сродников» в этом контексте представляется неслучайным.

Надо полагать, что после канонизации св. Владимира, как и св. Ольги, не была сразу определена служба этим святым. Первоначально служба могла совершаться либо на основании общих, типовых указаний (соответствующих Общей Минее), либо на основании канона, составленного для службы Борису и Глебу – первым русским святым. Таким образом, из службы Борису и Глебу могли браться песнопения и чтения. Так, в частности, на праздник св. Владимира могли читаться общие паремьи преподобному[27]. И точно так же в этот день могли читаться паремьи, взятые из службы Борису и Глебу, которые и воспринимались, таким образом, как общие паремьи русскому святому, покровителю русской земли.

Таким образом, Борис и Глеб определяют парадигму русской святости: если образцом мученика является св. Георгий, образцом апостола — Иоанн Богослов, то образцом русского святого оказываются Борис и Глеб. Вместе с тем они вписываются в более общую парадигму, идущую от Библии: именно поэтому история Бориса и Глеба непосредственно соотносится с библейскими текстами. Они знаменуют начало русской истории, которая соотносится при этом с сакральной историей всего человечества.

История Бориса и Глеба — это история братоубийства, когда старший брат убивает младшего: Святополк убивает своих братьев, Бориса и Глеба, — и это парадигматически соотносится с библейским сюжетом о Каине и Авеле. Так начинается человеческая история — с трагедии, с жертвы. Убийство Бориса и Глеба повторяет эту трагедию.

Рассказ о Борисе и Глебе представляет, как разыгрывается на русской земле сценарий, парадигма которого задана Библией. Основная тема этого сценария сформулирована в книге Бытия: это тема изначального, первородного греха, который определяет неизбежность зла на земле. В результате греха, совершенного Адамом и Евой, на земле появляется Каин и совершается братоубийство. Именно с братоубийственной жертвы начинается человеческая история; так же начинается и русская история[28].

Круг замыкается, происходит циклическое повторение событий: на Руси совершается то же, с чего некогда началась мировая история. В русской истории Борис и Глеб получают то же значение, которое в мировой истории — в истории всего человечества — имело убийство Авеля: русская история начинается с трагедии — и вместе с тем с искупительной жертвы...

Необходимо подчеркнуть, что Авель традиционно рассматривается как первый святой (первая жертва) в человеческой истории[29]. Совершенно так же Борис и Глеб — это первые святые в р у с с к о й истории.

2. Русская история оказывается сакральной историей. Отсюда и народ является избранным, и земля — священной (так же, как у евреев). В дальнейшем Россия, подобно Святой Земле, именуется «святой Русью»[30].

Тем самым русская история оказывается сопоставимой с священной историей евреев.

Это сопоставление намечено уже у Илариона, однако Иларион противопоставляет Русь и Израиль, тогда как в рассказе о Борисе и Глебе они оказываются соотнесенными. В «Слове о законе и благодати» Русь противопоставляется Иудее как новые меха старым, как земля Благодати — земле Закона[31]. Правда, здесь говорится о том, что Благодать, в отличие от Закона, не ограничивается какими-либо географическими рамками, т.е. не ограничивается Иерусалимом и Святой Землей, как это имеет место у иудеев (Молдован, 1984, с. 82, л. 173об.), — но при этом отчетливо звучит мотив богоизбранности русской земли: Русь не только противопоставляется Иудее, но и осмысляется в сходных категориях (и не случайно Ярослав Мудрый уподобляется у Илариона царю Соломону[32]).

И вместе с тем Нестор в прологе к «Чтению...» о Борисе и Глебе излагает историю искупления человечества для того, чтобы определить народ русский как работников одиннадцатого часа (Матф. XX, 1—16), которые «в последнии дни» приобщились к Христу (см.: Федотов, I, с. 104; Федотов, 1960, с. 29)[33]; и далее следует рассказ о крещении Руси, который служит переходом к рассказу о Борисе и Глебе. Так образ из евангельской притчи связывает русскую историю с всемирной историей — подобно тому, как связывает их и история Бориса и Глеба, повторяющая историю Каина и Авеля... Смысл этого образа очевиден из самой притчи, которая завершается словами: «Тако будут последнии перви, и первии последни: мнози же суть звани, мало же избранных» (Матф., XX, 16, ср. Матф. XIX, 30, а также Мар. X, 31, Лук. XIII, 30). Это проро-

чество сбывается на Руси, и русский народ предстает тем самым как народ избранный[34].

Мотив избранности русского народа очень отчетливо звучит в гимнографии Борису и Глебу, ср.: «Богъмь избьрании людие и новопросвѣщении, сию бо ради святою [т. е. святыми Борисом и Глебом] вься земля русьская просвѣтися» (Абрамович, 1916, с. 145); «Блажена убо земля, крьви ваша вьспріемшіа, изліанна оть неправеднаго брата и врага [...] Тѣмь и достоино блажими есте, Романе славне сь незлобивимь Давыдомь, молите Христа Бога сьгрѣшеніемь оставленіе даровати чтущимь любовію паметь вашу» (там же, с. 156); «Пріидѣте вси, о новоизбранное стадо, духовне съшьдшеся, вьсхвалимъ благочестиваго вькупѣ и царскаго коренѣ святую отрасль, Романа сь доблимь Давыдомь днесь...» (там же, с. 150), и т. п.; в другом песнопении Борис и Глеб называются: «земля Русьскыя удобрение и всея вселеныя наслажение» (там же, с. 137, 143—144, ср. с. 152)[35]. Борис и Глеб предстают в этих песнопениях как искупительная жертва, которая освящает русскую землю.

Характерным образом при этом одно из песнопений, посвященных Борису и Глебу, перефразирует гимн Захарии, предвещающий явление Христа: «Благословенъ Господь Богъ Ісраилевь, вѣнчавыи двоицу пречестную въ странѣ Русьсцѣи, угоднику свою, има же посѣти насъ, Свѣтодавче, свыше умоленъ, бывая сима о насъ, Спасе мои» (Абрамович, 1916, с. 172); ср. в Евангелии: «Благословен Господь, Бог Исраилев, яко посети и сотвори избавление людем своим» (Лук. I, 68). Если гимн Захарии говорит о явлении Христа, то здесь говорится о святых русских князьях, через которых Господь призрел русскую землю. Аналогичным образом начинает свое «Слово о законе и благодати» Иларион: «Благословенъ Г[осподь] Б[ог]ъ И[сра]ілевъ, Б[ог]ъ христїанескъ, ꙗко посѣти и сътвори избавленїе людемъ своимъ, ꙗко не презрѣ до конца твари своеа идольскыимъ мракомъ ѡдержимѣ быти и бѣсовьскы-

имъ слоужеваніемь гыбноути» (Молдован, 1984, с. 78, л. 168). В обоих случаях евангельский гимн применяется к Руси, выступая в общем контексте просвещения земли русской.

В этом же плане, по-видимому, следует понимать и выражение «недреманное око» в похвале Борису и Глебу в «Повести временных лет»: «радуитася недрѣманьное око...» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 138; ср.: «недрѣманьная ока» — ПСРЛ, II, 1908, стлб. 56). Это выражение обычно применяется только к Христу[36].

Весь этот комплекс представлений исключительно ярко и выразительно проявляется в паремейных чтениях о Борисе и Глебе. Особенно же знаменательно, что в паремье, озаглавленной «Отъ Бытия чтения», слова о Борисе и Глебе как о святых праведниках и защитниках Русской земли вложены непосредственно в уста Господа. Ср. здесь: «Стѣнамъ твоимъ, Вышегороде, устроихъ стража [дв. число — имеются в виду свв. Борис и Глеб как хранители русской земли] вся дьни и вся нощи, иже не уснѣта, ни въздрѣмлета, храняща и утвержающа отцину свою, Русьскую землю, отъ супостатьныхъ поганъ и отъ усъбьныя рати, правьдьныи бо и по смьрти живъ есть» (Абрамович, 1916, с. 118). Эта фраза представляет собой контаминацию текстов, которые восходят к Библии, однако тексты эти прилагаются здесь к святым русским князьям[37]. Глагольная форма 1-го лица («устроихъ») относится к Господу — и, вместе с тем, формы дв. числа («стража», «не уснѣта, ни въздрѣмлета») явно относятся к Борису и Глебу.

3. В XI — начале XII в. в Киевской Руси появляется несколько произведений, посвященных специально русской истории — истории нового христианского народа: «Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати» и, наконец, произведения борисо-глебовского цикла. Эти произведения связаны между собой. Так,

произведения борисо-глебовского цикла — в частности, паремейные чтения — и летописное повествование о Борисе и Глебе обнаруживают текстуальное сходство. Равным образом и «Слово о законе и благодати» обнаруживает текстуальное сходство с «Повестью временных лет» (см., в частности: Шахматов, 1908, с. 417 и сл.; Лихачев, 1947, с. 51 и сл.; Розов, 1974; Мюллер, 1988—1989); это сходство находит формальное подтверждение в параллелизме заголовков обоих произведений: если полное название «Слова о законе и благодати» — «Слово о законе, Моисеом даннем, и о благодати и истине, Исус Христом бывшим» — восходит к заключительному стиху пасхального чтения Евангелия (Иоан. I, 17), то название «Повести временных лет» восходит к пасхальному чтению Апостола (Деян. I, 7) (см.: Гиппиус, 1992, с. 15, 19), т. е. оба названия восходят к пасхальной литургии.

Все эти произведения связаны между собой; но обнаруживается и отличие: в то время как «Слово» Илариона противопоставляет библейскую и русскую историю, произведения борисо-глебовского цикла могут их отождествлять. В этом смысле «Слово о законе и благодати» и произведения борисо-глебовского цикла полярно противоположны: они обозначают два полюса возможного восприятия истории. Между тем «Повесть временных лет» находится как бы посредине, в нейтральной зоне.

ПРИМЕЧАНИЯ

Примечания к главе I

[1] Древнейший из дошедших до нас четьих сборников ветхозаветных книг на церковнославянском языке был изготовлен в Болгарии в 1350—1370 гг., возможно, в кружке Евфимия Тырновского (ГПБ, F. I. 461, см.: Алексеев и Лихачева, 1987, с. 75; Алексеев, 1999, с. 133—137). Появление подобных сборников на Руси (с конца XV в.) может быть связано со вторым южнославянским влиянием. Первым сводом библейских книг явилась так называемая Геннадиевская библия 1499 г. (ГИМ, Син. 923).

[2] Формы «паремья́» («паремия́») и «паремúя» («паремúа»), «паримúя» («паримúа») предстают как вариантные в русском языке, хотя Большой Академический словарь выделяет форму «паремúя» как основную, приводя при этом «паремья́» как вариантную форму (Больш. Акад. сл., IX, стлб. 184). Вместе с тем форма «паремúя» (как и «паремúа») является искусственной, представляя собой результат грецизации традиционной для русского языка формы «паремья́»: в соответствии с исходной греческой формой последовательно было бы писать и произносить «паримúя», а не «паремúя» (ср. греч. παροιμία), и характерно, что в синодальном издании Паремейника форма «паремия», равно как и «паремья», расценивается как просторечная (см.: Паремейник, 1890—1893, I, с. III). Поскольку форма «паримúя» является менее обычной (в словарях она, как правило, не указывается), мы предпочитаем форму «паремья́». Словарь Академии Российской (второе изд.) и вслед за ним Словарь церковнославянского и русского языков, изданный имп. Академией наук, а затем и словарь Ушакова рекомендовали в свое время форму «паремия́» (Сл. Акад. Рос., 1806—1822, IV, стлб. 795; Сл. ц-сл. и рус. яз., III, стлб. 332; Ушаков, III, стлб. 44), словарь Даля – формы «паремия́» и «паремья́» (Даль, III, стлб. 38). В

первом изд. Словаря Академии Российской и затем в словаре Дьяченко указана форма «паремиа» (Сл. Акад. Рос., 1789–1794, IV, стлб. 714–715; Дьяченко, 1900, с. 408); ударение при этом не обозначено, но оно, несомненно, предполагается на предпоследнем слоге; ср. форму «пареми́а» в церковном словаре Петра Алексеева (Алексеев, II, с. 204). Что касается формы «парими́а», то она указывается в словаре Берынды (Памва Берында, 1627, стлб. 443; Памва Берында, 1653, с. 302). В древнерусских текстах встречается также форма «парамья» (которая может означать и собрание паремий, т. е. паремейник, см. в Ипатьевской летописи — ПСРЛ, II, 1908, стлб. 925; ср.: Срезневский, II, стлб. 881; Дьяченко, 1900, с. 408); эта форма может отражать влияние греч. παραμονή, ср. парамѹниа «vigilia» (Фасмер, 1907, с. 263; ср.: Миклошич, 1886, с. 232; Софоклес, 1888, с. 847).

Форма род. падежа множ. числа от «паремья», так же как и от «паремия» или «паремиа», — «паремий», т. е. слово «паремья» склоняется по той же модели, что «епитемья» или «ектенья» (см.: Зализняк, 1977, с. 878).

[3] Следуя установившейся традиции (которая отразилась, между прочим, в рекомендациях современного Орфографического словаря), мы пишем данное слово как «паремейник», а не «паримейник», что и отвечает принимаемой нами форме «паремья». Наряду с формами «паремейник» ~ «паримейник», встречаются и написания «паремийник» ~ «паримийник». Словарь Ушакова и Большой Академический словарь дают в качестве основной формы «паремейник», а в качестве вариантной — «паремийник» (Ушаков, III, стлб. 44; Больш. Акад. сл., IX, стлб. 183). Большинство словарей дают только форму «паремейник» (Алексеев, III, с. 203; Сл. Акад. Рос., 1806–1822, IV, стлб. 795; Сл. ц-сл. и рус. яз., III, стлб. 332), ср., однако, «паремийник» у Даля (Даль, III, стлб. 38). Формы «паремийник» ~ «паримийник» кажутся неудачными, поскольку слова с окончанием «-ийник» для русского языка не характерны. Словари русского языка фиксируют всего два слова с таким окончанием, причем оба они не русского происхождения: «паремийник» и «самостийник» (см.: Обр. сл., 1974, с. 408).

[4] См. определение слова «паремейник» у А.Х. Востокова: «церковные чтения из Ветхого Завета, читаемые на вечернях» (Востоков, 1842, с. 425). Ср. сходное определение слова «про-

фитологий»: «Old Testament lectionary of Constantinople, for use during services other than Eucharist principally at vespers and presanctified during Lent and on vigils of the Great Feasts» (Тафт, 1991, с. 1737); аналогичное определение дается у Хёга и Цунтца (1939–1970, с. 10).

[5] Ср.: «Чтения новозаветные в паримейниках встречаются очень редко, чем паримийники, между прочим, отличаются от латинских лекционариев (Lectionarium), соответствующих богослужебных книг римско-католического обряда» (Михайлов, 1907, с. 265).

[6] Ср.: «Паремия, греческ. παροιμία, значит притча, нравоучительное изречение, нравоучение. Так названы положенные на дни праздничные чтения из Ветхого и отчасти из Нового Завета потому, что в чтениях предлагаются нравоучения из Свящ[енного] Писания, соответствующие праздникам» (Голубинский, I/2, с. 527; аналогично: Никольский, 1858, с. 73, примеч. 119; Никольский, 1901, с. 79). См. также толкование слова «паремия» в азбуковнике XVII в.: «гречески паремиею нарицается слово, имущее в себе учение, и моление, и утешение, и притчи, и пророчество» («Книга глаголемая гречески алфавит» — БАН, Арх. д. № 446, л. 174об.; цит. по изд.: Сл. РЯ XI–XVII вв., XIV, с. 153).

Составители Старославянского словаря отмечают, что интересующее нас значение (т. е. значение богослужебного чтения) не зафиксировано у соответствующего греческого слова, ср.: «паремиꙗ, паримиꙗ — «*греч. нет* паремия (*чтение из Ветхого завета*)» (см.: Сл. ст-сл. яз., 1994, с. 442). Данное значение обычно выражается в греческом словом ἀναγνώσμα.

[7] В болгарском Охридском апостоле XII в. (л. 68об., 75об.) слово профитиꙗ выступает в значении «паремья», т. е. в общем значении богослужебного чтения; здесь же встречается в том же значении и слово паремиꙗ (л. 106) (Сл. ст-сл. яз. III, с. 15, 392–393; ср. изд.: Кульбакин, 1907). В сербской Иловицкой кормчей 1262 г. (л. 259) среди уставных указаний читаем: по чтении пророкь. рекше паремий (Миклошич, 1862–1865, с. 555; ср. изд.: Петрович, 1991).

Совершенно так же и по-арабски слово «паремии» как обозначение богослужебного чтения передается словом *набуиишат*, означающим «пророчества» (см. примеч. Г. Муркоса в изд.: Павел Алеппский, III, с. 158, примеч. 3).

[8] По указанию Н.А. Мещерского (1978, с. 38), еще более ранние южнославянские паремейники дошли до нас на отдельных листах — ГИМ, Щук. № 31 (4 листа; Мещерский ошибочно указывает № 32), Арх. ЛОИИ, № 687/5 (1 лист; Мещерский ошибочно указывает № 5/678). Сводный каталог славянских рукописей относит оба отрывка к XIII в., причем второй из них — к последней четверти этого столетия (см.: Св. кат., 1984, с. 269, 311, №№ 287, 374).

[9] Перечень славянских паремейников дается в работах: Михайлов, 1912, с. XC–CX; Евсеев, 1897, с. 36–52; Евсеев, 1905, с. LII–LX; Никольский, 1906, с. 272–276; Пичхадзе, 1991, с. 172–173.

Петр Алексеев указывает на существование печатного паремейника, ср.: «Паремейникъ книга печатная церковная, в которой собраны паремии праздников Господских, Богородичных и нарочитых святых, кои читаются на великой вечерни после стиха: *свете тихий* и проч.» (Алексеев, III, с. 203–204). Скорее всего, это недоразумение: нам известен только один печатный паремейник, предшествующий словарю Петра Алексеева, а именно книга, изданная митрополитом Досифеем по-румынски в Яссах в 1683 г. (ср. здесь название на л. 5: «Прωфитолωгїонь адекж париміиле ши пророчествіиле»); едва ли составитель словаря мог иметь в виду это издание.

В новое время Синодом было опубликовано собрание паремий на церковнославянском и греческом языке (см.: Паремейник, 1890–1893, I–II; Паремейник, 1890–1893а); ближайшее отношение к этому изданию имел П.А. Гильдебрандт (он же: Гильтебрандт, Гильдебранд), справщик Петербургской синодальной типографии (см.: Паремейник, 1890–1893, I, с. IV). Церковнославянские паремьи были затем переизданы (с сохранением нумерации чтений) в 1904 и 1913 гг. (см.: Паремейник, 1904; Паремейник, 1913). Эти издания не были предназначены для богослужения.

[10] В дальнейшем, когда мы говорим о Минеях с указанием месяца (например, майская Минея, июльская Минея, Минея на май–июнь и т. п.), всякий раз имеются в виду служебные Минеи (а не Минеи четьи и не Минея общая). Минею праздничную мы называем «Трефологом».

[11] См. издания этих текстов: ПСРЛ, I, 1846, с. 252–254, — по Строгановскому паремейнику XIV в. (ГПБ, Q. п. I. 14); Вар-

лаам, 1860, с. 42—45, — по сборнику правил 1424 г. (ГПБ, Кир.-Бел. 12); Бугославский, 1900, с. 55—62, — по июльской Минее 1547 г. из древлехранилища Владимиро-Волынского православного братства в г. Владимире-Волынском (принадлежавшей Благовещенской церкви села Иваничи Владимиро-Волынского уезда); Абрамович, 1916, с. 115—121, — по Захарьинскому паремейнику XIII в. (ГПБ, Q. п. I. 13) с вариантами по Офонасьевскому паремейнику 1370 г. (ГБЛ, Рум. 302), Троицкому паремейнику XIV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 4), Строгановскому паремейнику XIV в. (по изд.: ПСРЛ, I, 1846), Паремейнику Типографской библиотеки XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 51), Паремейнику Типографской библиотеки XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 54), богослужебному сборнику XV в. (ГБЛ, Моск. дух. акад. 77), сборнику правил 1424 г. (по изд.: Варлаам, 1860), июльской Минее 1547 г. из Владимира-Волынского (по изд.: Бугославский, 1900), майской Минее 1570 г. (ГИМ, Син. 796); Тихомиров, 1968, с. 163—165, — по Богородичнику XVI в. (Гос. публ. научно-технич. библ. Сибирского отд. Акад. наук, Тихом. 11); Соболева, 1975, с. 124—125, — по Паремейнику 1550 г. (ГБЛ, Унд. 1277; публикация второй и третьей паремий); Кравецкий, 1991, с. 47—48, — по Троицкому паремейнику XIV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 4; публикация первой паремьи). Горский и Невоструев (III/2, с. 121, № 467) в описании майской Минеи 1570 г. (ГИМ, Син. 796) приводят разночтения по сравнению с изд.: ПСРЛ, I, 1846.

Перечень рукописей с небиблейскими паремейными чтениями о Борисе и Глебе — далеко не полный — см. у Никольского (1906, с. 272—273) и Евсеева (1905, с. LII и сл.).

[12] Захарьинский паремейник датирован 1271 г., однако интересующие нас чтения представлены в отдельной тетрадке, пришитой к паремейнику. Тетрадка написана почерком XIII в. (см.: Соболевский, 1890, с. 796); впрочем, И.Е. Евсеев датировал ее XIV в. (см.: Евсеев, 1897, с. 39); Л.В.Столярова относит ее к концу XIII — началу XIV в. (см. Столярова, 1998, с. 164). Существенно, что Захарьинский паремейник, как явствует из записи на л. 91об. (сделанной, правда, позднейшей рукой), был написан для церкви Бориса и Глеба на Матигоре (волость в Двинской земле); надо полагать, что для этой церкви была предназначена и тетрадка, к нему приложенная (с чтениями о Борисе и Глебе).

Н.Н. Дурново относил появление специальных (небиблейских) паремейных чтений о Борисе и Глебе к XII в., ссылаясь при этом на Паремейник библиотеки Синодальной типографии № 156, XII–XIII в. (см.: Дурново, 1969, с. 115 и с. 63, № 73); точно так же и Голубинский говорит об этой рукописи как о памятнике XII в. (см.: Голубинский, I/2, с. 513). Речь идет о Паремейнике ЦГАДА, Типогр. 49 (см. здесь чтения о Борисе и Глебе на л. 138–139об.), однако Голубинский и Дурново неправильно его датируют – это рукопись второй половины XIV в. (см.: Князевская и др., 1988, с. 214–215, № 112; ср. еще в этой связи: Князевская, 1993, с. 31, примеч. 1). Равным образом и А.А. Шахматов ошибочно утверждал, что интересующие нас чтения «известны по памятникам, начиная с XII в.» (Шахматов, 1908, с. 45). Отметим еще, что Троицкий паремейник с такого рода чтениями (ГБЛ, Тр.-Серг. 4, л. 136об.–140об.), который Дурново относит к XIII в. (см.: Дурново, 1969, с. 68, № 105; ср. такую же датировку: Иларий и Арсений, I, с. 3; Евсеев, 1905, с. LII), на самом деле принадлежит XIV в.

От XIV в. до нас дошел целый ряд паремейников с небиблейскими чтениями о Борисе и Глебе; помимо сейчас указанных рукописей см., например, Типографский паремейник 1348 г. (ЦГАДА, Типогр. 52, л. 110об.–112об.), Перфирьевский паремейник 1378 г. (ГБЛ, Унд. 1207, л. 135–136), Офонасьевский паремейник 1370 г. (ГБЛ, Рум. 302, л. 107–108), Высоцкий (или Стефановский) паремейник (ГБЛ, Рум. 303, л. 143об.–147), Середкинский паремейник (ЦГАДА, Типогр. 56, л. 111–115об.), а также паремейники: ЦГАДА, Типогр. 55 (л. 141–143об.), ЦГАДА, Типогр. 54 (л. 121об.–124об.), ЦГАДА, Типогр. 51 (л. 138–140об.). Во всех этих случаях чтения о Борисе и Глебе входят в состав службы 24 июля.

[13] Память Бориса и Глеба отмечалась вообще несколько раз в году: помимо 24 июля и 2 мая она могла отмечаться еще 20 мая, 5 и 24 сентября, 10 декабря, 11 и 12 августа (см.: Сергий, II, с. 128, 151, 222, 243, 244, 272 первой пагинации; Барсуков, 1882, стлб. 70–71; Васильев, 1893, с. 67, примеч. 17). В дальнейшем количество праздников было сокращено (см. ниже, с. 70 наст. работы, примеч. 18).

[14] Так, например, в Румянцевском паремейнике XV в. (ГБЛ, Рум. 304, л. 131об.) служба 5 сентября (день убиения Глеба) предполагает чтение паремий (см. с. 30 наст. работы). Правда,

в данном случае здесь показаны чтения, взятые из Библии, а не особые небиблейские («летописные») паремьи, которые являются предметом нашего рассмотрения. Поскольку, как будет показано, библейские и небиблейские паремейные чтения были взаимозаменяемы на службе Борису и Глебу, допустимо предположить, что небиблейские паремьи могли читаться и в этот день. См. подробнее с. 29–32 наст. работы.

[15] Так, в Паремейнике Типографской библиотеки второй половины XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 49), о котором мы уже упоминали выше, первая паремья Борису и Глебу носит название «От Приточ» (л. 138), тогда как вторая и третья паремьи названы «От Бытия» (см. л. 138об., 139об.). Между тем в Минее на июнь–июль XV в. (ГИМ, Чуд. 128, л. 312об.–314), июльской Минее XV в. (ГИМ, Чуд. 130, л. 214–219об.), майской Минее 1570 г. (ГИМ, Син. 796, л. 26об.–31об.), Трефологе на июнь–август XVI в. (ГИМ, Чуд. 147, л. 209–214) и Трефологе русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 677, л. 825об.–830) слова «от Приточ чтение» служат заглавием как первой, так и третьей паремьи – при том, что вторая паремья озаглавлена здесь «От Бытия чтение». Отметим, что в последней рукописи паремейное чтение из книги Премудрости («Праведных душа в руце Божии...», Прем. III, 1–9) на службе князю Владимиру под 15 июля также озаглавлено: «От Приточ чтение» (ГИМ, Син. 677, л. 802).

В отношении первой паремьи, которая служит общим нравоучительным введением к повествованию о Борисе и Глебе и не содержит изложения конкретных исторических событий, наименование «От Прит(о)ч» можно было бы объяснить тем, что данная паремья представляет собой компиляцию, в основном составленную из фрагментов библейской книги Притчей Соломоновых (см. с. 19 наст. работы). Такое объяснение, однако, никак не приложимо к третьей паремье, которая основана на русском историческом материале и не обнаруживает прямой связи с библейской книгой Притчей.

[16] Иное объяснение предлагает А.Г. Кравецкий, который исходит из того, что ошибки в названиях чтений представляет собой нередкое явление в паремейниках (см.: Кравецкий, 1991, с. 43–45).

Заметим, что слово «притча» в славянской Библии соответствует как греч. παροιμία, так и греч. παραβολή, причем в Елизаветинской библии 1751 г. (к которой восходят после-

дующие издания церковнославянской Библии) «притчи» и «паремии» могут противопоставляться по значению, ср.: «Въ пѣснехъ и пареміахъ и въ притчахъ и въ сказаніихъ оудивишасѧ тебѣ страны» [Сир. XLVII, 19 (17) — Библия, 1751, стлб. 1166], что соответствует в греческом тексте Библии (Септуагинты): ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἐν ἑρμηνείαις ἀπεθαύμασάν σε χῶραι. Этого противопоставления нет, однако, в Острожской библии 1581 г., ср. здесь: «пѣсньми и притчами и приображеніем, и въ сказаніи подивишасѧ страны именем Г[оспод]а Б[ог]а» (Библия, 1581, л. 69 второй фолиации); аналогично и в Московской библии 1663 г. (Библия, 1663, л. 285).

[17] В Юго-Западной Руси Минеи не издавались; в немногих изданиях, где есть указания на службу Борису и Глебу, указания эти очень краткие и о паремейных чтениях не говорится.

[18] А.Г. Кравецкий ошибочно относит этот процесс к более позднему времени, ассоциируя его с исправлением церковного устава и служебных миней при патриархе Иоакиме в 1680-е гг. (см.: Кравецкий, 1991, с. 43—44).

[19] Судя по подготовительным материалам (исследованным А.Г. Кравецким) в качестве источника при этом использовался текст службы Борису и Глебу из рукописного Богородичника XVI в. Тихомировского собрания, опубликованный в издании: Тихомиров, 1968, прилож. I, с. 163—165 (см. описание рукописи — там же, с. 19). Этот выбор, скорее всего, является случайным: составители, по-видимому, воспользовались случайным списком, поскольку вышедшая перед тем публикация оказалась для них более доступной, чем критическое издание Д.И. Абрамовича (см.: Абрамович, 1916, с. 113—121). Пользуемся случаем, чтобы поблагодарить А.Г. Кравецкого, любезно поделившегося с нами результатами своих наблюдений.

В другие праздники Борису и Глебу в данной серии служебных миней мы не находим паремейных чтений такого рода: так, под 24 июля здесь представлены общие паремьи мученику (см.: Минея июльская, 1988, III, с. 53—54), тогда как под 5 сентября паремейные чтения отсутствуют (см.: Минея сентябрьская, 1978, с. 158—159).

[20] См., например, службу св. Георгию в Егоровском паремейнике около 1600 г. (ГБЛ, Егор. 800, оборот чистой стр.

перед л. 1). В других случаях такие чтения показаны как общие паремьи мученику единому (например, в Минее общей 1600 г., тетрадь ҃ѯв, л. 6).

[21] Так, например, в службе под 24 июля, озаглавленной «творение Иоана, митрополита Русьскаго», которая дошла до нас в составе июльских Миней XI–XII в. (ЦГАДА, Типогр. 121, л. 28об.–31) и XII в. (ЦГАДА, Типогр. 122, л. 111об.–117). См.: Абрамович, 1916, с. 136–143; Голубинский, I/2, с. 508–512.

В анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе Борис говорит перед смертью: «Да аще пролѣеть кръвь мою [Святополк], то мученик буду Господу моему, а духъ мой прииметь Владыка» (Абрамович, 1916, с. 31, ср. с. 29). Согласно Летописцу Переяславля Суздальского, Борис восклицает: «Слава ти, вседержителю живодавче Господи, яко сподобил мя еси труда святыхъ ти мученикъ» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 47).

[22] Такое восприятие отчетливо представлено, между прочим, в посвященной им стихире: «Яко единь свѣть вь двою телеси, мирь просвѣщающе чюдесними блистани, страстотерпци Господни, мракь невѣденіа отгонеще» (Абрамович, 1916, с. 166). В другой стихире поется: «Кими похвалними вѣнци вѣнчаемь мученика, раздѣлена телеси и сьвькуплена духомь, вѣрнимь людемь теплаа заступника, земли Рускыя удобрение и всеи вьселеніе похваленіе» (там же, с. 152); ср. более ранний вариант: «Кыими похвальныими вѣньци вѣньчаимъ пѣваемая, раздѣленая телесема и съвъкупленая душею...» (там же, с. 137, ср. с. 143–144).

[23] Ср. чтения под 2 мая (на перенесение мощей Бориса и Глеба) в Минее на май–июнь XV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 558, л. 9об.–10об.), в майской Минее XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 562, л. 18об.–20об.), в майской Минее XVI–XVII в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 563, л. 14об.–15об.). Отметим, что во всех трех этих рукописях порядок чтений отличается от обычного, а именно вторая и третья паремьи меняются местами (иначе говоря, во всех трех случаях показан следующий порядок чтений: Ис. XLIII, 9–14; Прем. V, 15–24, VI, 1–3; Прем. III, 1–9). Существенно, однако, что состав чтений при этом не меняется.

Необходимо иметь в виду, что изменения в порядке паремейных чтений вообще встречаются в рукописях. Так, например, в июльской Минее XVI в. (ГИМ, Епарх. 59, л. 247об.),

в Трефологе русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 677, л. 802), в Трефологе на июнь–август XVI–XVII в. (ГИМ, Чуд. 149, л. 147об.–149об.) для службы кн. Владимиру под 15 июля в соответствии с традицией (см. ниже, с. 82 наст. работы, примеч. 12) показаны общие «преподобнические» паремьи, однако принятый порядок чтений при этом меняется. Обычным порядком общих чтений преподобному или преподобным является следующий: Прем. III, 1–9; Прем. V, 15–24, VI, 1–3; Прем. IV, 7–15. Между тем в первых двух рукописях изменен порядок 2-го и 3-го чтений, в третьей – порядок 1-го и 2-го чтений. См. также на с. 23 наст. работы аналогичное наблюдение относительно состава библейских паремейных чтений в Погодинском паремейнике (ГПБ, Погод. 451) начала XVI в.

[24] Достойно внимания, однако, что начало третьей паремьи мученикам (Прем. V, 15 и сл.) цитируется в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе («Правьдьници въ вѣкы живуть и отъ Господа мьзда имъ, и строение имъ отъ Вышьняаго», см.: Абрамович, 1916, с. 33) – Борис вспоминает эти слова царя Соломона, готовясь принять смерть.

[25] Так, в Трефологе на июнь–август, 1638 (л. 967об.–968) под рубрикой «Общие паремьи мученикам» показаны два вариантных набора чтений: один из них соответствует обычному набору чтений, принятому на службе нескольким мученикам (Ис. XLIII, 9–14; Прем. III, 1–9; Прем. V, 15–24, VI, 1–3), другой – набору чтений, принятому обычно на службе «мученику единому» (Ис. XLIII, 9–14; Прем. III, 1–9; Прем. IV, 7–15); поскольку паремейные чтения «мученику единому» здесь специально не указаны, следует полагать, что паремьи мученику (одному) и мученикам (нескольким) при этом не различаются. В Минее общей XVI–XVII в. (ГИМ, Чуд. 73, л. 120–122) под общим названием «Паремьи мученические» указываются паремьи, принятые обычно на службе «мученику единому» (Ис. XLIII, 9–14; Прем. III, 1–9; Прем. IV, 7–15); кажется, что паремьи мученику и мученикам и здесь также не различаются.

В Уставе 1438 г. (ГИМ, Син. 331, л. 163об.) на перенесение мощей Борису и Глебу под 2 мая указаны паремьи преподобномученику или преподобномученикам: Прем. III, 1–9; Прем. V, 15–24, VI, 1–3; Прем. IV, 7–15. При этом, если паремьи «мученику единому» и паремьи «мученикам» в принци-

пе отличаются по своему составу, то паремьи «преподобномученику» и «преподобномученикам» всегда объединяются под единой рубрикой.

26 Этот вопрос стал предметом специального обсуждения в связи с рассмотрением вопроса о канонизации последнего русского царя — постольку, поскольку представление о святости Николая II в большой степени основывается на параллелизме с образами Бориса и Глеба. В докладе митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых, на заседании Синода Русской православной церкви 10 октября 1996 г. «О работе Комиссии Священного Синода по канонизации святых над вопросом о мученической кончине Царской Семьи» говорилось: «Обстоятельства последнего периода жизни Императорской Семьи Комиссия рассматривала в исторической перспективе подвига тех свидетелей веры, которых Святая Церковь именует страстотерпцами. Слово "страстотерпец" восходит к посланиям апостола Павла (2 Тим 2 : 3, 5; Евр. 10 : 32), причем в послании к Евреям говорится о стойкости (слав. — терпении) в перенесении страданий. В богослужебной и житийной литературе Русской Православной Церкви слово "страстотерпец" стало употребляться применительно к тем русским святым, которые в строгом смысле слова не были мучениками за Христа, но завершили свою жизнь от рук гонителей и убийц. В истории Русской Церкви такими страстотерпцами были святые благоверные князья Борис и Глеб (1015), Игорь Черниговский (1147), Андрей Боголюбский (1174), Михаил Тверской (1319). Все они своим подвигом страстотерпцев явили высокий образец христианской нравственности, терпения и личного мужества» (Материалы по канонизации..., с. 5). В приложении к этому докладу («Последние дни Царской Семьи») мы читаем: «Убийство Николая II с Семьей плохо вписывается в ряд подобных же событий европейской истории — таких как казнь Карла I Английского или Людовика XVI Французского, но повторяет узловое событие первоначальной духовной истории России: убийство князей страстотерпцев Бориса и Глеба старшим братом Святополком в 1015 году. Смерть благоверных князей заключала в себе подвиг непротивления насилию. В образе Бориса и Глеба нет ничего героического. Сказание об их кончине выдвигает на первый план их человеческую слабость и неза-

щищенность» (там же, с. 80). Соответственно, в Проекте деяния Русской православной церкви о канонизации Николая Александровича, Александры Федоровны и их детей Алексея Николаевича, Ольги, Татьяны, Марии и Анастасии Николаевн констатируется: «В церковной традиции слово “страстотерпец” применяется по преимуществу к тем святым, которые в строгом смысле слова не были мучениками за Христа, однако завершили свою жизнь, безвинно приняв насильственную смерть от рук “противников”, попавших “в сети диавола, который уловил их в свою волю” (2 Тим 2 : 25—26). К числу русских страстотерпцев принадлежат святые благоверные князья Борис и Глеб, Игорь Черниговский, Михаил Тверской и другие. Все они своим подвигом явили высокий образец христианской нравственности, терпения и мужества. Николай Александрович был последним православным Российским монархом. Он и его семья были убиты прежде всего как носители идеи православной монархии. Но и жертвы политических убийств могут почитаться святыми страстотерпцами, поскольку в оценке Церковью всякого события важнейшим является духовное и нравственное о нем суждение» (там же, с. 112).

[27] Ср.: «Страстотерпец (ἀθλοφόρος) = мученик [...]; именем страстотерпцев в православной церкви называются все вообще христианские мученики, — но в частности это имя прилагается к тем из них, которые претерпели страдания во имя Господа по коварству и клевете ближних своих — единоверцев. Напр[имер], преподобный Дула (V в.), Димитрий царевич (1591 г.)» (Дьяченко, 1900, с. 671).

[28] Греческим эквивалентом слова «мученик» является μάρτυς, означающее собственно «свидетель», тогда как слово «страстотерпец» соответствует греч. ἀθλοφόρος, которое буквально означает «победоносец»; это последнее слово в греческом может прилагаться ко всем вообще святым (не обязательно к мученикам). Таким образом, ассоциация соответствующих слов с мучением или страданием, столь естественная для славянского языкового сознания, отсутствует в греческом. Эта ассоциация развивается на Западе в контексте уподобления претерпеваемых за веру мучений крестным страданиям Христа: соответственно, в древневерхненемецком слово martare означает как «муку, мучение», так и «страсти Христовы (Christi Passio)», откуда martaron означает «мучить» и «пре-

вращать в мученика (святого)», ср. martirari «мученик». Слово мѫченикъ как христианский термин появляется в славянских языках именно как калька с древневерхненемецкого — благодаря деятельности германских миссионеров в эпоху, предшествующую деятельности Кирилла и Мефодия (см.: де Винценц, 1991, с. 468). Что же касается слова страстотрьпьць, которое появляется, наряду с страстоносьць, при Кирилле и Мефодии или их учениках (Сл. ст-сл. яз., 1994, с. 628; Сл. ст-сл. яз., III, с. 176–177), то оно оказалось под семантическим влиянием слова мѫченикъ: формально это слово представляет собой кальку с греческого, однако семантика его составных компонентов обнаруживает связь с семантикой слова «мученик». (Собственно говоря, калькой является прежде всего страстоносьць, но уже и здесь акцент делается на уподоблении крестным мучениям Христа; страстотрьпьць представляет следующий шаг в этом же направлении. Таким образом, будучи связано с страстоносьць, слово страстотрьпьць также должно рассматриваться как калька греч. ἀθλοφόρος; оба слова зафиксированы в Супрасльской рукописи.)

[29] М.Ф. Мурьянов сочувственно цитирует И.Е. Евсеева, безоговорочно принимая такую трактовку (см.: Мурьянов, 1981, с. 270).

[30] Считаем долгом выразить сердечную благодарность профессору Люблянского университета Я. Зору (Janez Zor) и о. Генриху Папроцкому (Henryk Paprocki), священнику Польской автокефальной церкви, советами и указаниями которых мы пользовались. Профессор Зор любезно списал для нас службу св. Вячеславу из люблянского бревиария, что и дало возможность разобраться в данном вопросе.

[31] Так, в Несторовом «Чтении...» о Борисе и Глебе отражается знакомство с житием св. Вячеслава (которое было, видимо, первоначально написано по-церковнославянски и лишь позднее переведено на латинский язык), а также с житием св. Людмилы; связь св. Бориса и св. Вячеслава выражена и в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе, где говорится, что Борис «помышляеть же мучение и страсть святого мученика Никиты и святого Вячеслава: подобно же сему бывъшю убиению...» (Абрамович, 1916, с. 33, ср. с. 182). См.: Якобсон, 1953, с. 44 и сл.[= Якобсон, VI/1, с. 40 и сл.]; Якобсон, 1976, с. 47–48 [= Якобсон, VI/2, с. 816–817]; Флоровский, I,

с. 115, 123–124, 128, 131, 133–135, 151; Ильин, 1957, с. 35–49; Мошин, 1963, с. 39; Кралик, 1963, с. 202–203; Ингам, 1965; Рогов, 1970, с. 22–27; Флоря, 1978, с. 82 и сл.; Фет, 1987, с. 182. Нам была недоступна работа: Флоровский, 1929.

[32] Талантливая по замыслу работа А.Г. Кравецкого, к сожалению, страдает большим количеством фактических неточностей.

[33] Впрочем, и в этом чтении содержатся фрагменты, непосредственно относящиеся к русской истории, а именно здесь приводятся слова Святополка («Избию братию свою и буду единъ властель в Руси») и дается его характеристика («Се же оканныи и братию свою възненавидѣ...») (Абрамович, 1916, с. 116). Характерно, однако, что по имени Святополк здесь не называется – в отличие от двух других паремейных чтений, следующих за данным.

Перечень библейских источников, использованных при составлении этого чтения, см. у Кравецкого (1991, с. 47–48).

[34] Заметим, что паремейные чтения вообще могут представлять собой контаминацию, составленную из фрагментов библейских книг. Такого рода контаминацию, например, представляют собой общие святительские паремьи. Ср. состав первой святительской паремьи (которая читается также и на память Сергия Радонежского): Притч. X, 7, 6, III, 13–16, VIII, 6, 34–35, 4, 12, 14, 17, 5–9, I, 23, XV, 4. Состав второй паремьи: Притч. X, 31–32, XI, 2, X, 2, XI, 7, 19, XIII, 2, 9, XV, 2, XIV, 33, XXII, 12; Прем. VI, 12–16, VII, 30, VIII, 2–4, 7, 9, 17–18, 21, IX, 1–5, 10–11, 14. Состав третьей паремьи: Притч. XXIX, 2; Прем. IV, 1, 14, VI, 11, 17–18, 21–23, VII, 15–16, 21–22, 26–27, 29, X, 9–10, 12, VII, 30, II, 1, 10–17, 19–22, XV, 1, XVI, 3; Притч. III, 34. См.: Паремейник, 1890–1893, II, с. 35–38 (№№ 158, 159), 48–52 (№№ 167, 168, 169), 73–74 (№ 182), 153–155 (№ 237). Ср. также: Горский и Невоструев, III/2, с. 125, № 468.

[35] Вместе с тем, как мы отмечали выше (см. с. 58 наст. работы, примеч. 15), такой же заголовок – «От Прит(о)ч» – встречается в названии как первой, так и третьей паремьи Борису и Глебу.

[36] Что касается названия «Книга бытия небесе и земли», известного как название Исторической (не Толковой) палеи (см.: Попов, 1881), то оно представляет собой прямую цитату

из библейской книги Бытия: слова «Сия книга бытия небесе и земли, егда бысть, в оньже день сотвори Господь Бог небо и землю...» (Быт. II, 4) явно перекликаются при этом со словами «Сия книга бытия человеча, в оньже день сотвори Бог Адама...» (Быт. V, 1) — оба пассажа как бы дополняют друг друга, выступая как составляющие компоненты общего целого — книги Бытия. Отметим, что как та, так и другая фраза служит началом особых паремейных чтений, ср. чтения в четверг 1-й недели Великого поста (Быт. II, 4—20) и в четверг 2-й недели (Быт. V, 1—24).

В отношении связи Толковой палеи и Ветхого Завета представляет интерес предположение В.М. Истрина о том, что Толковая палея восходит к компиляции из пророчеств, отрывки из которых встречались в паремьях (Истрин, 1897—1898, с. 524).

[37] Автор диссертации, специально посвященной паремейным чтениям Борису и Глебу, даже не ставит этого вопроса (см.: Соболева, 1981; ср. также публикации: Соболева, 1975; Соболева, 1979; Соболева, 1979а). Равным образом не ставит его и Г. Подскальский, который уделяет вообще этим чтениям достаточно большое внимание (см.: Подскальский, 1996, с. 378—379), — трудно объяснимое упущение в работе, специально посвященной древнерусской церковной литературе.

Примечания к главе II

[1] Мы применяем данное название ко всему набору небиблейских чтений о Борисе и Глебе; в этом смысле «летописной» оказывается и первая паремья — хотя, как уже отмечалось выше, она в основном представляет собой компиляцию из различных библейских фрагментов.

[2] В некоторых случаях эта паремья представлена в сокращенном виде и кончается не на 15-м, а на 11-м или 12-м стихе IV главы книги Бытия. См. такие чтения в толковом Апостоле XV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 116) или в Минее на апрель—май XVI в. (ГИМ, Син. 513); ср. ниже, примеч. 5 и 8 к наст. главе.

[3] А.Г. Кравецкий неправильно указывает состав библейских чтений в Захарьинском паремейнике (см.: Кравецкий, 1991, с. 43, 51).

[4] А.В. Михайлов в своем описании Офонасьевского паремейника неправильно указывает состав библейских чтений (см.: Михайлов, 1912, с. С). Правильные указания мы находим в другой, более ранней работе того же автора (см.: Михайлов, 1907, с. 289, примеч.).

[5] Первая паремья (чтение из книги Бытия) здесь сокращена: вместо чтения Быт. IV, 8—15 представлен отрывок Быт. IV, 8—12 (л. 148—148об.).

[6] А.Г. Кравецкий неправильно указывает состав библейских чтений в Погодинском паремейнике (см.: Кравецкий, 1991, с. 43). Относительно изменения в порядке чтений см. выше (с. 60—61 наст. работы, примеч. 23).

[7] Ср. слова Бориса перед смертью: «Азъ бо не противлюся, зане пишеться: "Господь гърдыимъ противиться, съмѣренымъ же даеть благодать". Апостолъ же: "иже рече: Бога люблю, а брата своего ненавидить, — лъжь есть"» (Абрамович, 1916, с. 29—30). Одновременно, как мы уже отмечали выше (см. с. 61 наст. работы, примеч. 24), в «Сказании...» цитируется и мученическая паремья (из общей службы мученикам).

[8] Первая паремья (чтение из книги Бытия) здесь сокращена: вместо чтения Быт. IV, 8—15 представлен отрывок Быт. IV, 8—11 (л. 424об.—425).

[9] О принадлежности данной рукописи Пахомию Логофету см. еще: Иларий и Арсений, I, с. 86, № 116.

[10] Отмечая роль Пахомия Логофета в изменении интересующей нас службы, иеромонахи Иларий и Арсений, а вслед за ними и Л.С. Соболева, считают, что Пахомий заменил «летописные» паремьи Борису и Глебу на библейские (см.: Иларий и Арсений, I, с. 86, № 116; Соболева, 1979, с. 11; Соболева, 1981, с. 15). Соглашаясь с общей оценкой деятельности Пахомия Логофета, мы полагаем, однако, что деятельность его сводилась к другому: он не заменил «летописные» паремьи на библейские, но изменил состав библейских чтений.

[11] В «Повести временных лет» о Борисе говорится, что он сопричтен к лику святых с мучениками, пророками и апостолами: «Тако скончася блаженыи Борис, венецъ приемъ от Христа Бога съ праведными причетъся съ пророкы и апостолы, с ликы мученичьскыми водваряяся» (ПСРЛ, I/1, 1926,

стлб. 134; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 120—121; ср.: Новг. лет., 1950, с. 171).

[12] Ср.: «Следует думать, что пока не создавалась особая служба русскому святому, ему совершалось празднование, хотя бы и местное, по чину, установленному для соименного или подобного по званию и деятельности святого церкви греческой. С течением времени этот служебный чин добавлялся русскими вставками и, наконец, заменялся службою целиком русской, когда находился достаточно авторитетный творец ее (вносивший по местам в свой труд заимствования из переводов с греческого)» (Горский и Невоструев, III/2, с. 177, примеч.).

[13] Стремясь подчеркнуть восприятие Бориса и Глеба именно как мучеников, Пахомий Логофет берет из общей службы «мученику единому» не одну, а две паремьи — первую и третью (Ис. XLIII, 9—14; Прем. IV, 7—15), которые и призваны дополнять чтение из книги Бытия, рассказывающее об истории Каина и Авеля (Быт. IV, 8—15). Поэтому ему приходится устранить из первоначального набора чтений не только третью — апостольскую — паремью (I Иоан. IV, 20—21; V, 1—5), но заодно также и вторую (Притч. III, 34—35; IV, 1—22), которая была связана с первой постольку, поскольку обе они взяты из великопостной службы (см. выше, с. 23—24 наст. работы).

Пахомий, вообще говоря, мог взять для дополнения рассказа о Каине и Авеле первую и вторую мученические паремьи (Ис. XLIII, 9—14; Прем. III, 1—9), которые соответствуют как службе одному мученику, так и службе нескольким мученикам. Как кажется, Пахомий стремился действовать именно в соответствии с традицией, рассматривающей Бориса и Глеба как один обобщенный образ мученика.

[14] Такое распределение представлено, например, в Минеях 1509 г. на май (ГБЛ, Тр.-Серг. 559, л. 7об.—12об.) и июль (ГБЛ, Тр.-Серг. 580, л. 242—243об.), в богослужебном сборнике XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 646, л. 89, 357). Под 2 мая «летописные» паремьи показаны также в богослужебном сборнике XV—XVI вв. (ГБЛ, Тр.-Серг. 600, л. 95об.—100об.), майской Минее 1570 г. (ГИМ, Син. 796, л. 26об.—31об.), майской Минее XVI в. (ГИМ, Епарх. 57, л. 7—9об.), майской Минее XVI в. (ГИМ, Увар. 1114—4°, л. 18—24об.), майской Минее XVI в. (ГИМ, Увар. 255—4°, л. 15об.—16об; ввиду утраты текста

здесь представлено лишь первое чтение), сборнике XVI в. (ГБЛ, Волок. 380, л. 188—190об.), Трефологе XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 611, л. 118об.—122об.), Трефологе XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 612, л. 3—9), Трефологе на сентябрь—июнь XVI в. (ГИМ, Чуд. 141, л. 205—210), Минее общей XVII в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 462, л. 249об.—259), Паремейнике Тверского музея № 4652, XVI в. (см. о нем: Михайлов, 1912, с. CVIII); см. также ряд рукописей, указанных у Д.И. Абрамовича (Абрамович, 1916, с. 169).

[15] Согласно Уставу второй половины XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 144), на 2 мая и 24 июля полагается одна и та же служба (мы не знаем, какие именно паремьи имеются в виду, т. к. конец рукописи утрачен) (см.: Кравецкий, 1991, с. 43). Соответственно, в Трефологе XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 615) под 24 июля дается отсылка к службе 2 мая: «Паремьи писаны на принесение [sic!] м[у]ч[е]н[и]кȣ Бориса и Глѣбоу [sic!]» (л. 250); при этом под 2 мая здесь показаны «летописные» паремьи (л. 45—51об.). Сходным образом в Трефологе на май—август 1521 г. (ГИМ, Чуд. 142) «летописные» паремьи приведены под 2 мая (л. 169об.—173), тогда как под 24 июля дается отсылка к службе 2 мая (л. 319об.). То же и в Паремейнике Тверского музея № 4652, XVI в.: см. здесь «летописные» паремьи под 2 мая (л. 164) и ссылку на них под 24 июля (л. 172) (см.: Михайлов, 1912, с. CVIII). В Трефологе на июнь—август XVI в. (ГИМ, Чуд. 148) под 24 июля сказано: «Чтенїа г҃ писаны м[ѣ]с[я]ца маиа в в҃» (л. 131об.), однако неизвестно, какие чтения при этом имеются в виду. В Трефологе русским святым XV—XVI вв. (ГИМ, Увар. 328—4°) «летописные» паремьи показаны в службе Борису и Глебу как 2 мая (л. 12об.), так и 24 июля (л. 105об.—106); в обоих случаях имеет место отсылка к службе Владимиру под 15 июля, см. ниже (с. 83 наст. работы, примеч. 15). Наконец, и в служебных минеях XVI в. из Иосифо-Волоколамского монастыря «летописные» паремьи показаны под обоими числами — как 24 июля (см. июльскую Минею: ГБЛ, Волок. 104, л. 196об.—200), так и 2 мая (см. майскую Минею: ГБЛ, Волок. 102, л. 18—21об.); такая возможность предусмотрена, как мы увидим, и Уставом Иосифо-Волоколамского монастыря 1553 г. (ГИМ, Син. 337, л. 294об., 340); см. ниже (примеч. 16 к наст. главе). Между тем в Погодинском паремейнике начала XVI в. (ГПБ, Погод. 451) как под 2 мая (л. 165об.), так и под 24 июля (л. 171)

указаны одни и те же библейские (а не «летописные») паремьи; равным образом в Трефологе XV–XVI в. (ГИМ, Увар. 1160–4°) под 2 мая дается отсылка к службе 24 июля (л. 1), и при этом под 24 июля здесь значатся библейские паремьи (л. 200–201).

[16] Под 2 мая здесь указано: «чтен[и]а. г҃. пис[аны]. июл[я]. кд҃» (л. 294об.); при этом под 24 июля перечислены «летописные» паремьи (л. 340об.). Ср. в этой связи: Дмитриевский, 1884, с. 180.

[17] В Уставе XV в. (ГБЛ, Волок. 336, л. 233–233об.) о службе Борису и Глебу под 24 июля сказано: «слоужба им въ въслѣдованих писана празноуетсѧ имъ ѩкож произволить настоѩтел[ь]».

[18] Что касается второго по значению праздника — 2 мая (праздник перенесения мощей Бориса и Глеба), — то в конце XVII в. (при патриархе Иоакиме) он был даже отменен в качестве всенародного праздника. Так, исправители устава в 1682 г. «указали петь службу Борису и Глебу во всех храмах 24 июля, в день смерти Бориса, а день перенесения мощей Бориса и Глеба 2 мая предоставили праздновать местно»; в том же году они отменили и праздник 5 сентября (день убиения Глеба), «предоставив в этот день совершать празднование местное» (Никольский, 1896, с. 33, 19). Праздник 2 мая был впоследствии восстановлен (см., например: Булгаков, 1913, с. 167–168). Убиение Глеба под 5 сентября отмечается в современных месяцесловах, однако служба обычно в этот день не совершается.

[19] В Трефологе XV в. (ГБЛ, Муз. 4251, л. 194–196об.) и в Трефологе XV в. (ГБЛ, Муз. 3699, л. 375об.–387) паремейные чтения Борису и Глебу в составе службы Борису и Глебу под 24 июля не отмечены. Служба 2 мая здесь вообще отсутствует.

В Трефологе XVI в. (ГБЛ, Волок. 372, л. 166об.–177) в июле служба Борису и Глебу значится в тот же день, что и Ольге (ср. с. 46 наст. работы); паремьи при этом не отмечены. Между тем под 2 мая паремьи Борису и Глебу здесь показаны (библейские раннего состава), л. 75–76об.

[20] А.В. Михайлов считал, что в древнейших русских паремейниках в каноне службы Борису и Глебу читаются как биб-

лейские, так и собственно русские («летописные») паремьи, в то время как в более поздних списках представлены только русские, небиблейские чтения (см.: Михайлов, 1907, с. 304–305, примеч. 4); однако, как видно уже из приведенных примеров, библейские чтения встречаются — наряду с чтениями небиблейскими — и в относительно позднее время (см.: Кравецкий, 1991, с. 43).

[21] Влияние летописных статей о Борисе и Глебе и паремейных чтений может быть двусторонним. Для поздних летописей во всяком случае можно предполагать влияние паремий на летописный текст. Так, в Архангелогородском летописце под 6527 г. рассказ о Борисе и Глебе содержит, по-видимому, цитату из паремий, причем статья заканчивается словами: «И прочее в паремья их» (см.: Голубовский, 1900, с. 141–142). П.В. Голубовский, Н.К. Никольский, А.А. Шахматов и А.Н. Насонов усматривали влияние паремий уже в Лаврентьевской летописи (см.: Голубовский, 1900, с. 141–144; Никольский, 1906, с. 271; Шахматов, 1908, с. 52–54; Насонов, 1969, с. 164–165). Между тем А.А. Дмитриевский, А.И. Соболевский и А.В. Михайлов полагали, напротив, что паремейные чтения Борису и Глебу заимствованы из летописи (см.: Дмитриевский, 1884, с. 185–186; Соболевский, 1890, с. 797–798; Михайлов, 1912, с. XCVIII).

Н.К. Никольский писал в этой связи: «[Паремейными] чтениями уже пользовалась Повесть временных лет под 1015 и 1078 годами (см., напр[имер], Лавр[ентьевскую летопись] и т. п.). Последнее заимствование ясно удостоверяет, что не составитель Паримий пользовался летописью, а наоборот. Следовательно Паримии были составлены еще до 1116 года. Заслуживает внимания, что в Новг. 1 [Первой новгородской летописи] нет заимствований из Паримий. Отсюда следует, что она пользовалась таким изводом (“начальным сводом”) южной летописи, в которую не были еще внесены заимствования из Паримий. Если этот Свод восходит к последней четверти XI века (как полагает А.А. Шахматов), то первые точные признаки появления Паримий могут быть приурочиваемы к концу XI или нач[алу] XII в. К этому же времени приближает Паримии, по-видимому, и П.В. Голубовский [ссылка: Голубовский, 1900, стр. 155–156, 150, 151, 153, 154], который старается доказать, что а) автор Паримий не пользовался летописью, Иаковом (т. е. “Сказанием о Борисе

и Глебе" [Н.К. Никольский исходил из того, что автором "Сказания..." был Иаков мних, написавший "Память и похвалу князю Володимеру"]) и Нестором [т. е. "Чтением..." о Борисе и Глебе], б) что Иаков сократил некоторые места Паримий в своем "Сказании" [ссылка: там же, стр. 156], в) что, когда Нестор писал свое "Чтение", Паримий еще не существовало, так как он не пользовался Паримиями, а только предполагаемыми церковными записками Вышегородской церкви [ссылка: там же, стр. 156]. Для нас, впрочем, не ясно, почему автор Паримий и автор "Сказания" не могли черпать из общего источника?» (Никольский, 1906, с. 271). Между тем А.А. Шахматов полагал, что паремьи восходят к летописи, но не к «Повести временных лет», а к реконструируемому им «Начальному своду», признавая при этом наличие заимствований из паремий в «Повести временных лет» (Шахматов, 1908, с. 45 и сл., 97; ср. аналогичную точку зрения: Абрамович, 1916, с. XIX); на этом основании он датировал паремейные чтения о Борисе и Глебе началом XII в.: «Имея в виду, что Повесть временных лет была составлена в 1116 г., а Начальный свод около 1095 г., мы полагаем время составления паримии между 1095 и 1116 годами. Всего вероятнее, что она возникла около 1115 г., когда перенесены вторично мощи Бориса и Глеба» (Шахматов, 1908, с. 54).

22 Относительно различия между образами свв. Бориса и Глеба и образом св. Вячеслава см. еще: Федотов, I, с. 103–104; Федотов, 1960, с. 29.

23 Ср. в «Сказании...» после перечисления детей Владимира: «Нъ се остаану много глаголати, да не многописании въ забыть вълѣземь, нъ о немь же начахъ, си скажемъ» (Абрамович, 1916, с. 28).

24 Ср. то же выражение в Проложном сказании о Борисе и Глебе: «Святопълкъ сии же, испълнивъся безакония, Каиновъ смыслъ въсприимъ, посла съ лѣстию к нему [Борису]» (Абрамович, 1916, с. 96).

25 Форма оканьнъ представляет собой сокращение от окаꙗньнъ. См.: Сл. ст-сл. яз., II, с. 527–528.

26 Любопытно в этой связи, что в русском языке «окаянный», так же как и «проклятый», «клятой», может означать беса (Даль, II, стлб. 1707, III, стлб. 1871); равным обра-

зом оно может обозначать каторжника, отверженного (СРНГ, XXIII, с. 117).

[27] Ср. о Святополке в «Повести временных лет» под 980 г.: «Володимеръ же [убив своего брата Ярополка] залеже жену братьню, Грекиню, и бѣ непраздна, от неяже родися Святополкъ. От грѣховьнаго бо корени золъ плодъ бываеть: понеже бѣ была мати его черницею, а второе, Володимеръ залеже ю не по браку, прелюбодѣй бысть убо. Тѣмь и отець его [Святополка] не любяше, бѣ бо от двою отцю, от Ярополка и от Володимера» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 78, ср. стлб. 146; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 66, ср. стлб. 133; ср.: Новг. лет., 1950, с. 127, 439, 527); аналогично в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе (Абрамович, 1916, с. 28), причем здесь подчеркивается, что Святополк несет на себе грех как отца, так и матери (там же, с. 39; см. цитату ниже, с. 77 наст. работы, примеч. 36). Летописец Переяславля Суздальского под 980 г. повторяет цитированное сообщение «Повести временных лет» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 21–22); вместе с тем под 1015 г. здесь сообщается, что когда Владимир убил Ярополка, мать Святополка, бывшая монахиня, снова приняла постриг, после чего ею овладел Владимир — тем самым усугубляется греховность рождения Святополка: «Сего мати преже бѣ чрьница пленена въ Цариграде, грѣкини сущи, и бѣ красна, и поя ю Яроплъкъ, брат Владимиров. По мужнеи же смерти паки пострижеся, Владимиръ же растригъ ю красоты деля лица ея и зача от неа оканнаго Святоплъка, а поялъ ю непраздну сущу отъ Яроплъка. Бѣ бо родился двою отецъ дѣтищь сеи оканныи Святоплъкъ, тем же и не любяше его Владимиръ, яко не от себѣ единого суща»; и далее Святополк именуется здесь «окаанныи росстрижинич» (там же, с. 44–45, 46).

[28] Ср. начало второй «летописной» паремьи о Борисе и Глебе: «Слышавъ Ярославъ яко отьць ему умрѣ [...] И събра Ярославъ варягъ 6000, а прочихъ вои 30 тысящь, поиде на Святопълка, въсприимъ Аврамлю доблесть. Слышавъ бо Аврамъ, яко плѣненъ бысть Лотъ, сыновѣць его, и събра люди своя 300 и 18 и поиде до Дана въ слѣдъ ихъ [...] Тако и сии Ярославъ, новыи Аврамъ, поиде на Святопълка...» (Абрамович, 1916, с. 116–117).

Рассказ о Ярославе («Слышав Ярослав...») очевидным образом строится на параллели с рассказом о Аврааме («Слышав

бо Аврам...») из книги Бытия (Быт. XIV, 14 и сл.) — после чего Ярослав и именуется новым Авраамом. При этом рассказ о Аврааме в этом тексте представляет собой начало особой паремьи (Быт. XIV, 14—20), которая читается в 7-ю неделю по Пасхе, в неделю святых отец перед Рождеством, а также на память святых отец шести вселенских соборов; поэто́му в некоторых паремейниках слова «Слышав Аврам» в тексте «летописной» паремьи о Борисе и Глебе предваряются рубрикой «зачало», см., например, Середкинский паремейник XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 56, л. 112об.) или Тихонравовский паремейник XIV—XV в. (ГБЛ, Тихонр. 202, л. 73об.). Иначе говоря, составитель «летописного» паремейного чтения о Борисе и Глебе использовал, видимо, другие, известные ему, паремейные чтения.

29 Ср. в «Сказании...»: «И Ярославъ, съвъкупивъ воя, изиде противу ему на Льто [на реку Альту], и ста на мѣстѣ, идеже бѣ убиенъ святый Борисъ. И въздѣвъ руцѣ на небо, и рече: "се кръвь брата моего въпиеть къ Тебѣ, Владыко, якоже и Авелева преже, и ты мьсти его, яко же и на ономь положи стонание и трясеніе, на братоубиици Каинѣ"» (Абрамович, 1916, с. 46); ср. аналогичный текст в «Повести временных лет» под 1019 г. (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 144; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 131) или в Летописце Переяславля Суздальского (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 51).

30 Ср. слова Бога, обращенные к Каину в Библии: «И ныне проклят ты на земли [...] стеня и трясыйся будеши на земли [...] И рече Каин ко Господу Богу: [...] Аще изгониши мя днесь от лица земли и от лица твоего скрыюся, и буду стеня и трясыйся на земли...» (Быт. IV, 11—14), и вместе с тем яркое описание в «Сказании...» того, как Святополк бежит, преследуемый невидимой силой: «сь оканьный Святопълкъ побѣже, и нападе на нь бѣсъ, и раслабѣша кости его, яко не мощи ни на кони сѣдѣти, и несяхуть его на носилѣхъ [...] Онъ же рече: "побѣгнѣте, о се женуть по насъ". И посылахуть противу, и не бѣ ни гонящааго, ни женущааго въ слѣдъ его, и лежа въ немощи, въсхопивъся, глаголааше: "побѣгнѣмы, еще женуть, охъ мнѣ!". И не можаше тьрпѣти на единомь мѣстѣ...» (Абрамович, 1916, с. 47); аналогичное описание бегства Святополка см. в «Повести временных лет» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 145; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 132) или в Летописце Переяславля Суздальского (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 51).

Мотив стенания и трясения Каина в славянской Библии восходит к греческому тексту Библии (Септуагинты): слова «стеня и трясыйся» (Быт. IV, 12, 14) соответствуют греч. στένων καὶ τρέμων. Между тем в латинской Вульгате этот мотив отсутствует: согласно версии Вульгаты Каин обречен не стенать и трястися, но быть «vagus et profugus» (равным образом и в русской Библии читаем: «ты будешь изгнанником и скитальцем на земле»). Это несоответствие определяется многозначностью исходного еврейского текста, который содержит возможность разных интерпретаций: евр. причастные формы nāʻ wānād могут означать как «мятущийся и трясущийся», так и «мятущийся и двигающийся»; при этом форма nāʻ образована от глагола nwʻ со значением «метаться, быть возбужденным, трястись», а форма nād образована от глагола nwd со значением «двигаться, быть возбужденным, трястись». Оба еврейских глагола близки как по своему значению, так и по своей форме; близость формы передается в греческом переводе Библии; в свою очередь, славянский перевод обнаруживает фонетическую близость к греческому тексту. Пользуемся случаем, чтобы поблагодарить А.А. Архипова за консультацию по данному вопросу.

[31] Равным образом в «Повести временных лет» под 1071 г. Ян Вышатич, убив волхвов, вешает их на дубе (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 178; Новг. лет., 1950, с. 168; ср.: ПСРЛ, II, 1908, стлб. 168).

[32] Г. Подскальский ошибается, полагая, что погребение Глеба «на пустѣ мѣстѣ межю дъвѣма колодама» представляет собой погребение по простому крестьянскому обычаю (Подскальский, 1996, с. 192).

[33] Ср. стихиру Борису и Глебу: «Приидѣте новокрещении рустии събори и видите, како без вины судъ приемлеть мученикъ Борисъ: копиемъ бо ребра его прободоша и крови пролитие сътвориша отъ наваждения дьяволя. Глѣбже отъ того же брата врага Святополка яко агнець заколенъ бысть и между двѣми колодама съкровенъ бысть. Нъ сия вѣнчастася, а онъ бес памяти погибе; и сия въ мирѣ славима еста, а онъ въ геенѣ мучитcя; сия же Христа Бога молита о душахъ нашихъ» (Абрамович, 1916, с. 166, ср. с. 146). Здесь отчетливо звучит как мотив захоронения Глеба в пустом месте, так и противо-

положность посмертной судьбы Святополка, с одной стороны, Бориса и Глеба, с другой.

[34] Весь этот пассаж несколько более подробно представлен в «Повести временных лет» под 1019 г. «7 бо мьстии прия Каинъ, убивъ Авеля, а Ламехъ 70. Понеже бѣ Каинъ не вѣдыи мьщенья прияти от Бога, а Ламехъ, вѣдыи казнь, бывши на прародителю его, створи убииство. Рече бо Ламехъ къ своима женома: мужа убихъ въ вредъ мнѣ и уношю въ язву мнѣ, тѣмьже, рече, 70 мьстий на мнѣ, понеже, рече, вѣдая створихъ се. Ламехъ уби два брата Енохова и поя собѣ женѣ ею; се же Святополкъ, новыи Авимелехъ [по другим спискам: Ламехъ], иже ся бѣ родилъ от прелюбодѣянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и сь бысть» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 145–146; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 133). Ср. еще соответствующий текст в Летописце Переяславля Суздальского (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 51).

Достойно внимания, что как в Лаврентьевской, так и в Ипатьевской летописи мы встречаем то же разночтение, что и в паремейном тексте: в Радзивиловском и Академическом списках Лаврентьевской летописи и в Ипатьевском списке Ипатьевской летописи Святополк определяется как «новый Ламех» (так же, как в Захарьинском паремейнике XIII в.), в других списках — как «новый Авимелех». Чтение «Ламех» вместо «Авимелех» в данном контексте представляет собой явную ошибку, и характерно, что эта ошибка наблюдается как в летописях, так и в древнейшем (из дошедших до нас) паремейном чтении о Борисе и Глебе. А.А. Шахматов усматривал здесь влияние паремейного текста на летописный (Шахматов, 1908, с. 52–53), хотя влияние, вообще говоря, может быть и обратным.

[35] Ср. в «Сказании...»: «Яко же бо Иулианъ цесарь, иже мъногы кръви святыихъ мученикъ пролиявъ, горькую и нечеловѣчьную съмьрть прия, невѣдомо отъ кого прободенъ бысть, копиемь въ сьрдьце въдруженъ; тако и сь [Святополк], бѣгая, не вѣдыйся отъ кого, зълострастьну съмьрть прия» (Абрамович, 1916, с. 47–48). Или в Несторовом «Чтении...»: «Бываеть бо смерть грѣшнику люта: мнози бо глаголють в рачѣ [т. е. «в ракѣ»; вариант: «в мракѣ»] его видѣвше суща тако, яко же и Ульяния законопреступнаго» (там же, с. 14). Равным образом и Летописец Переяславля Суз-

дальского сопоставляет смерть Святополка со смертью Юлиана Отступника (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 51).

36 Ср. слова Святополка в анонимном «Сказании...» о Борисе и Глебе: «Приложю к безаконию убо безаконие, обаче и матере моея грѣхъ да не оцѣститься и съ правьдными не напишюся, нъ да потреблюся отъ книгъ живущиихъ» (Абрамович, 1916, с. 39).

37 Соответственно, как в «Сказании...», так и в службе Борису и Глебу Вышеград именуется «Второй Солунью». Ср. в «Сказании...»: «По истинѣ Вышегородъ наречеся: выший и превыший городъ всѣхъ, въторый Селунь явися въ Русьскѣ земли, имый въ себѣ врачьство безмьздьное» (Абрамович, 1916, с. 50, ср. с. 189, 191); в песнопении на службе Борису и Глебу: «Въторыи Селунь, радуется въ странѣ Русьстѣи Вышеградъ славныи, имѣя в собѣ благодать славную пренесеніемъ телеси ваю» (там же, с. 170). Ср. также в Летописце Переяславля Суздальского: «Блажен паче всих градовъ и высок Вышеград, иже страж нощнаго и дневнаго стяжа, имы въ собѣ таковое скровище, 2-й Селунь явися в Рустѣи земли» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 52).

Аналогично в житии преп. Евфросинии, игуменьи Полоцкой, читаем: «Тѣмъ же, братія, хвалится Селунь о Дьмитріи, Вышегородъ — мученикома Борисомъ и Глѣбомъ, азъ же хвалю блаженый сей градъ Полотцькій, такову лѣторасль возрастивши преподобную Еуфросинію» (Никольская, 1928—1929, с. 560).

38 Ср. сопоставление с Христом в песнопениях на службе Борису и Глебу: «Яко агнць безлобивъ [...] Сынъ Божии ведеся на смерть. Вы же, сему послѣдующе, не отъ врагъ, но отъ сродника убіена быста» (Абрамович, 1916, с. 170); «Кими духовними словеси сьставимь праздникь вь преславную память мученикь Христовѣхь, иже тлѣнную славу оставльше и Христовѣ страсти поревновавша, ов бо прободеніе в ребра пріятъ, ов же, яко агнець, заколенъ бывь» (там же, с. 152, ср. с. 144); «Добродѣтели украшени благолѣпіемъ, свѣтли Романе сь Глѣбомь, страданіемь вѣнчавшеся, [...] по Христѣ пріемлюще заколеніе» (там же, с. 160). Ср. также отдельное сопоставление с Христом как Бориса («Прободеному копіемь на крестѣ тебе ради въслѣдуя стопамъ, агньцу Божію, славныи страдалче, убіицамь не противлеся, Борисе чюдьныи, воине

добьліи» — там же, с. 170), так и Глеба («...Давыда [...] заколена несквръьнному агньцу, пожреному нась ради, Спасу душамь нашимь» — там же, с. 151; ср. более полную цитату из этого песнопения на с. 41 наст. работы.

Примечания к главе III

[1] Ср. такую же концовку летописной статьи 1019 г. в «Повести временных лет» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 146; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 133); см. также в Летописце Переяславля Суздальского (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 51).

[2] О бытовании этого фразеологизма в древнерусских текстах см.: Истрин, 1922, с. 81.

[3] Позднее другие святые, бывшие раньше Бориса и Глеба, могут называться в качестве первых, однако канонизированы они были позже. Так, в «Повести временных лет» под 969 г. мы находим похвалу Ольге: «...Радуися, Руское познанье къ Богу [...] Си первое вниде в царство небесное от Руси, сию бо хвалят Рустие сынове аки началницю: ибо по смерти моляше Бога за Русь» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 68; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 56; ср.: Новг. лет., 1950, с. 120, 523); похвала Ольге соответствует при этом гомилии св. Людмиле (см.: Якобсон, 1953, с. 46—47 [= Якобсон, VI/1, с. 42]; Якобсон, 1976, с. 49 [= Якобсон, VI/2, с. 818]). В 1220-е гг. Симон, епископ Владимирский и Суздальский, постриженник Киево-Печерского монастыря, писал в своем послании Поликарпу, иноку этого монастыря, о св. Леонтии, епископе Ростовском: «Се третій гражданинь бысть Рускаго мира, съ онѣма Варягома вѣнчася от Христа, его же ради пострада» (Абрамович, 1931, с. 102), т. е., согласно Симону, Леонтий был третьим святым или мучеником «Русского мира» после двух варягов, Иоанна и Феодора, пострадавших за христианскую веру в 983 г. (ср.: ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 82—83; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 69—71; Новг. лет., 1950, с. 130—131, 529); относительно значения выражения «Русский мир» в этом контексте см.: Успенский, 1996а, с. 411. Любопытно, что третьим русским святым Симон считает Леонтия, а не Бориса или Глеба (св. Леонтий был епископом ростовским в середине XI в., см.: Голубинский, I/1, с. 202); по-видимому, речь идет в данном случае о мучениках, принявших смерть за христианскую веру от руки язычников.

При этом Леонтий, согласно его житию, был греком, а не славянином.

В житии Владимира говорится, что на месте крещения киевлян (на реке Почайне) была поставлена «церковь святую мученику Турова» (в других вариантах говорится о «Петровой церкви» или же церкви Бориса и Глеба), после чего читаем: «И тъ бысть первый ходатаи нашему спасению» (Макарий, II, с. 38–39; Житие Владимира, с. 191; Акимович, 1912, с. 67, 69; Серебрянский, 1915, прилож., с. 15; Соболевский, 1888, с. 29, 31). Некоторые исследователи полагают, что Тур/Утор – это варяжское имя св. Феодора (ср. сканд. Óttar), первого мученика на Руси (см.: Шахматов, 1907, с. 263–264; Рожнецкий, 1914, с. 96–98; Назаренко, 1995, с. 604, примеч. 22).

[4] Соответственно, в житии Владимира говорится, что Владимир крестил русскую землю, «егда въсхотѣ собѣ Б[о]гъ люди новы избрати» (Житие Владимира, с. 190; Акимович, 1912, с. 66, 69; ср.: Серебрянский, 1915, прилож., с. 14, 17, 21; Соболевский, 1888, с. 28, 30). Ср. в «Памяти и похвале князю Володимеру» Иакова мниха: «Тако и новоизбранние людие Рускыя земля въсхвалиша Владыку Христа с Отцем и Святым Духом, и к Богу приближившеся святым крещением...» (Голубинский, I/1, с. 240–241; Зимин, 1963, с. 68).

[5] См. цитату ниже, с. 88 наст. работы, примеч. 31.

[6] Ср. еще в службе Борису и Глебу: «Придѣте, новокрыщении русьстии събори, и видимъ...» (Абрамович, 1916, с. 146); «а вѣ моливѣся къ Господу Богу въ спасение мира крестьяньскаго новокрещеннаго русьскаго събора» (там же, с. 176).

[7] Ср. в «Повести временных лет» (из речи Грека Философа под 986 г.): «Иеремия же рече: “Тако глаголеть Господь: положю дому Июдину завѣт новъ [...] и буду имъ Богъ, и ти будуть мнѣ в люди [ср.: Иер. XXXI, 31]”. Исаия же рече: “Ветхая мимо идоша, а новая възвѣщаю [ср.: Ис. XLII, 9, LIII, 18–19, LXV, 17, LXVI, 22], преже възвѣщанья явлено бысть вамъ. Поите Богу пѣснь нову [ср.: Ис. XLII, 10], работающимъ ми прозовется имя ново, иже благословится по всеи земли [...]”. Тако Богу возлюбившю новыя люди, рекъ имъ снити къ нимъ самъ, явитися человѣкомъ плотью» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 99–100; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 86; ср.: Новг. лет., 1950, с. 143). И далее в рассказе о крещении Руси (под 988 г.) здесь читаем: «Якоже въста Христос от мертвых со славою Отчею,

яко же и мы въ обновленьи житья поидемъ. И пакы ветхая мимо идоша, и се быша новая [ср.: II Кор. V, 17]» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 120; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 104; ср.: Новг. лет., 1950, с. 158).

Ср. также в «Слове о законе и благодати»: «Ветхаѧ мимоидоша и новаѧ вамъ възвѣщаю. Поите Б[ог]оу пѣснь новѫ и славимо есть имѧ его ѡт конець земли», «Лѣпо бѣ бл[а]годати и істинѣ на новыя люди въсїяти...» (Молдован, 1984, с. 83, 88, л. 174, 180).

[8] Ср. в «Повести временных лет»: «...и Господь в вѣкы пребываеть, хвалимъ от Русьскых сынов, пѣваем в Троици, а дѣмони проклинаеми от благовѣрных мужь и от вѣрных женъ, иже прияли суть крещенье и покаянье въ отпущенье грѣховъ, новии людье христьяньстии, избрании Богомь»; о Владимире: «сего бо в память держать Русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляють Бога, в молитвахъ и в пѣснехъ и въ псалмѣхъ поюще Господеви, новии людье просвѣщени Святымь Духомь, чающе надежи великаго Бога и Спаса нашего Исус Христа»; и, наконец, о Борисе и Глебе: «съ Христомь царствуета всегда, молящася за новыя люди христьянскыя...» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 120—121, 131, 138; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 104, 117—118, 126; ср.: Новг. лет., 1950, с. 159).

[9] Равным образом в Летописце Переяславля Суздальского о Борисе и Глебе говорится, что они есть «земли Рустѣи утвръжение» (ПСРЛ, XLI, 1995, с. 52). Приводимый текст перекликается также с Несторовым «Чтением...» о Борисе и Глебе, ср.: «Видяху бо чюдеса многа, яже творяху святии апостоли во имя Господа нашего Исуса Христа: слѣпии прозираху, хромѣи хожаху, прокаженніи очищахуся, бѣси отъ человѣкъ отгоними бываху молитвами святыхъ апостолъ» (Абрамович, 1916, с. 3; ср. более полную цитату из Нестора ниже, с. 90 наст. работы, примеч. 33).

[10] В домонгольский период день Бориса и Глеба причислялся к великим годовым праздникам — в «Заповеди святых отец...», которую Голубинский приписывал митрополиту Георгию (атрибуция считается сомнительной, см.: Сл. книжников, I, с. 104), говорится, что в этот день подобает причащаться — наряду с двунадесятыми праздниками, Николиным днем и днем св. Димитрия (см.: Голубинский, I/1, с. 386, 534).

По-видимому, имеется в виду праздник 24 июля, который «Повесть временных лет» называет «новым русским праздником»: «праздникъ Бориса и Глѣба, еже есть праздникъ новыи Руськыя земля [вариант: иже есть праздникъ новои Рускыи]» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 222; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 213). Относительно эпитета «новый» см. с. 41—42 наст. работы.

[11] В некоторых случаях аналогия с Борисом и Глебом оказывается едва ли не решающим фактором, определяющим представление о святости. Так, в летописном рассказе об убиении Андрея Боголюбского (1175 г.), князь Андрей, как кажется, по аналогии с Борисом и Глебом, именуется «мучеником» или «страстотерпцем», ср. в этой связи упоминание о том, что у Андрея был меч св. Бориса (ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 368, 371, 369; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 584, 594, 587); и характерно, что обращаясь к убийцам, Андрей сравнивает их с Горясером, который повелел зарезать св. Глеба: «о горе вам, нечестивии, что уподобистеся Горясѣру» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 587). Совершенно так же представление о святости последнего русского царя в большой степени основывается на параллелизме с образом Бориса и Глеба, см. материалы по канонизации Николая II, которые мы цитировали выше (с. 62—63 наст. работы, примеч. 26). На этом же основывается и почитание Павла I при том, что вопрос о его канонизации никогда не обсуждался (см.: Федотов, I, с. 110).

Согласно «Повести временных лет» (под 1086 г.), Ярополк Изяславич, князь Владимиро-Волынский, постоянно молил Бога, чтобы тот удостоил его смерти, подобной смерти Бориса и Глеба: «моляше Бога всегда, глаголя: "Господи Боже мои, приими молитву мою и дажь ми смерть, яко двѣма братома моима, Борису и Глѣбу, от чюжю руку, да омыю грѣхы вся своею кровью и избуду суетнаго сего свѣта и мятежа сѣти вражии". Егоже прошенья не лиши его благыи Богъ: въсприя благая она, ихже око не видѣ, ни ухо слыша, ни на сердце человѣку не взиде, еже уготова Богъ любящимъ его» (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 207; ср.: ПСРЛ, II, 1908, стлб. 198—199). В Ипатьевской летописи описывается как черниговский князь Игорь Ольгович, убитый киевлянами в 1147 г., обращается к Богу с молитвой, говоря: «аще кровь мою прольють, то мученикъ буду Господу моему» (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 351). Эта молитва дословно совпадает с предсмертной молитвой Бориса в «Сказании...» о Борисе и Глебе (Абрамович, 1916, с. 31; см.

цитату выше, с. 60 наст. работы, примеч. 21). См.: Федотов, I, с. 105 и сл.

[12] Вместе с тем в этот день могли читаться общие преподобнические паремьи (преподобному или преподобным): Прем. III, 1–9; Прем. V, 15–24, VI, 1–3; Прем. IV, 7–15. См., например, Трефолог XV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 613, л. 393об. с отсылкой к службе 5 июля, ср. л. 175–176об.), Минею на июнь–июль XV в. (ГИМ, Чуд. 128, л. 212об. с отсылкой к службе 5 июля, ср. л. 153–154; ср. здесь же и «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 312об.–315об.), июльскую Минею XVI в. (ГИМ, Увар. 1108–4°, л. 129; ср. здесь же и «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 219–223об.), Трефолог XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 614, л. 98об.; ср. здесь же и «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 143об.–147), Трефолог XVI в. (ГИМ, Чуд. 140, л. 297об.; ср. здесь же и «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 87–88), а также печатные издания: Минея, 1637 (л. 531), Минея, 1638 (л. 531), Трефолог на июнь–август, 1638 (л. 584). То же в июльской Минее XVI в. (ГИМ, Епарх. 59, л. 247об.), в Трефологе русским святым XVI в. (ГИМ, Син. 677, л. 802) и в Трефологе на июнь–август XVI–XVII в. (ГИМ, Чуд. 149, л. 147об.–149об.) – с изменениями в порядке чтений (ср. выше, с. 60–61 наст. работы, примеч. 23).

В Трефологе 1607 г. на май–август (ГБЛ, Муз. 3308, л. 180) на память св. Владимиру 15 июля сказано: «Паремьи с[вя]тительскиѧ писано Генварѧ аі іли в Минѣе опщей» (при этом паремьи Борису и Глебу здесь – «летописные», л. 220–225об.). Кажется, при этом имеет место недоразумение, т. к. на 11 января приходится память Феодосия Великого, который не был епископом, тогда как епископы под этим числом не поминаются; существенно во всяком случае, что в этот день положены преподобнические паремьи.

[13] См.: Дмитриевский, 1884, с. 185–186. Дмитриевский ссылается в этой связи также на Устав Соловецкой библиотеки № 1116, XVI в. (л. 348об., 353об.), принадлежавший ранее Филофею, епископу рязанскому (1562–1568), который мы знаем только по описанию.

[14] Так, в Минее на июнь–июль XV в. (ГИМ, Увар. 769–1°) в службе князю Владимиру 15 июля даны «летописные» паре-

мьи «от Бытия», те же, что Борису и Глебу (л. 118–118об.), – со ссылкой на службу Борису и Глебу под 24 июля, где эти же паремьи приведены полностью (см. л. 151–155об.); здесь говорится: «Аще волитъ настоатель пареміи чести ищи их тогож м[ѣ]с[я]ца въ кд [...]: Ѿ Быт[и]а чтеніе, Братіе въ бѣдах пособиви бывайте. Другаа, Слышавъ Ярославъ. Третіа, Стѣнамъ твоимь Вышеграде». Ср. аналогичные указания под 15 июля в июльской Минее XVI в. (ГИМ, Чуд. 129, л. 107об.; см. при этом «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 185об.–189об.), а также в июльской Минее XVI в. (ГПБ, Соф. 401; см.: Славнитский, 1888, с. 209, примеч. 1). В июльской Минее XV в. (ГИМ, Чуд. 130) в службе Владимиру, которая помещена в конце книги, на полях приписано: «Аще хощеши пареміи, сег[о] м[ѣ]с[я]ца, к» (л. 295об.; см. здесь «летописные» паремьи Борису и Глебу под 24 июля, л. 214–219об.). Равным образом в богослужебном сборнике (Службы из разных месяцев) начала XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 599) под 15 июля на память св. Владимира указаны те же паремьи (на л. 113об.), что написаны далее под 24 июля мученикам Борису и Глебу (на л. 126–130об.), а именно «летописные». Наконец, и в Иваничской июльской минее 1547 г. в службе св. Владимиру 15 июля «паремьи на вечерне положены те, что и в службе св. мученикам Борису и Глебу, причем они не изложены целиком, а сделана лишь ссылка на службу названным св. князьям»; в службе Борису и Глебу 24 июля «летописные» паремьи приведены полностью (Бугославский, 1900, с. 46, 55–62).

[15] Так, в Трефологе русским святым XV–XVI вв. (ГИМ, Увар. 328–4°) одни и те же «летописные» паремьи представлены как в службе Борису и Глебу 2 мая (л. 12об.) и 24 июля (л. 105об.–106), так и в службе Владимиру 15 июля (л. 88–93), причем в службе Владимиру они выписаны полностью, а в службах Борису и Глебу в обоих случаях дается отсылка к службе Владимиру. Совершенно так же в Трефологе русским святым XVI в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 623) «летописные» паремьи, принятые обычно в службе Борису и Глебу, помещены под 15 июля в день св. Владимира (л. 501–505); между тем под 24 июля в день Бориса и Глеба здесь читаем: «паремьи писан[ы] сего м[ѣ]с[я]ца єі д[е]нь» (л. 498).

[16] Так, например, в июльской Минее XV в. (ГИМ, Син. 518, л. 105) в службе Владимиру под 15 июля указаны четыре стихиры, из них три посвящены не Владимиру, а Борису и Глебу (Горский и Невоструев, III/2, с. 127). Мы уже упоминали об этой рукописи выше: это та Минея, в которой для Бориса и Глеба показаны общие паремьи «апостолу единому» (совпадающие с паремейными чтениями Иоанну Богослову) (см. с. 27 наст. работы).

В свете сказанного может быть понято предание о видении Бориса и Глеба во время битвы Александра Невского со шведами (15 июля 1240 г.), которая случилась в день поминовения св. Владимира – «на память [...] святаго князя Володимера, крестившаго Русскую землю, имѣяше же вѣру велику к тѣма мученикама Бориса и Глѣба», как подчеркивает летописец (ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 479; Новг. лет., 1950, с. 448; Мансикка, 1913, прилож., с. 3–4, 20–21, 37, 72–73, 129, ср. с. 114; Серебрянский, 1915, прилож., с. 113). Подобно тому как в день памяти Владимира могут звучать песнопения и читаться тексты, посвященные Борису и Глебу, в этот же день может являться и образ данных святых. Допустимо предположить, что в день св. Владимира могла выноситься икона Бориса и Глеба – к иконописному образу и восходит, по всей вероятности, данное видение.

[17] Так, в стихире Борису и Глебу поется: «Прьвѣе убо, прѣхвални, повинувшеся Христови и Того познавше, истинънаго Бога и Царя всѣхь, праотчьскыхъ же боговь, яко суетнихь, уклонившеся...» (Абрамович, 1916, с. 151). Ср. в песнопении, которое мы уже цитировали выше: «Романа сь Давыдомь, иже всу землю просвѣщающе и идолскы мракь отгонеща...» (там же, с. 166). Иларион в «Слове о законе и благодати» в аналогичных выражениях описывает деятельность князя Владимира: «Тогда начатъ мракъ идольскыи ѡ^{т} нас ѡ^{т}ходити. и зорѣ бл[а]говѣрïа ꙗвишаса...» (Молдован, 1984, с. 93, л. 186об.–187, ср. с. 78, л. 168).

[18] Рукопись, о которой идет речь, по-видимому, новгородского происхождения (с отражением цоканья); другая часть того же устава сохранилась в составе Софийского собрания (ГПБ, Соф. 1136; Св. кат., 1984, с. 135–136, № 107). См.: Князевская, 1985, с. 160, 167–168.

Фрагмент жития Владимира дошел до нас на листе из Пролога первой половины или середины XIII в. (ГИМ, Щук. 97,

л. 1–1об.). Эта рукопись не значится в Сводном каталоге рукописей XI–XIII вв. (см.: Св. кат., 1984), поскольку ранее ее относили к XIV в. По наблюдению О.А. Князевской и А.А. Турилова, почерк писца похож на почерки рукописей ростовского скриптория первой половины XIII в., в первую очередь – Апостола 1220 г. (ГИМ, Син. 7; Св. кат., 1984, с. 197–198, № 175). Мы благодарны А.Л. Лифшицу, указавшему нам на этот памятник.

Житие Владимира находится также в Прологе XIII в. (ГПБ, F. п. I. 47, л. 79–80об.; Св. кат., 1984, с. 271, № 294), причем в заголовке он именуется «святым» (Славнитский, 1888, с. 201; см. изд: Житие Владимира, с. 190–192; Акимович, 1912, с. 66–68). В летописях Владимир называется «святым» с середины XIII в.: так в Ипатьевской летописи под 1254 г. (ПСРЛ, II, 1908, стлб. 821) и в Лаврентьевской под 1261 г. (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 479).

[19] См.: Голубинский, 1903, с. 63–64; Голубинский, I/2, с. 391–393 (ср. иначе: Голубинский, I/1, с. 185–186); Малышевский, 1882, с. 51–63; Славнитский, 1888, с. 200–201; Петров, 1888, с. 595; Васильев, 1893, с. 76–83; Федотов, 1938, с. 191; Феннел, 1988, с. 303–304; Водов, 1988–1989, с. 448–449; Назаренко, 1995, с. 604 (примеч. 25). Мнение первых историков русской церкви – Филарета Гумилевского и Макария Булгакова, согласно которому память Владимира стали праздновать уже в середине XI в. (см.: Филарет, I, с. 156–157; Макарий, II, с. 55–56), было отвергнуто позднейшими исследователями.

Вместе с тем Н.К. Никольский допускал, что местное чествование Владимира может восходить к концу XI – началу XII в. (см.: Никольский, 1906, с. 232, примеч. 1, с. 237, примеч. 1; ср.: Никольский, 1902, с. 91, 98, 102, 106), тогда как А.И. Соболевский считал, что причисление Владимира к лику святых имело место в конце XII – начале XIII в. (см.: Соболевский, 1888, с. 7; Соболевский, 1890, с. 794).

[20] Трудно согласиться с публикаторами данной грамоты (В.Л. Яниным и А.А. Зализняком), которые допускают, что под «отцом Василием» может подразумеваться св. Василий Великий (Кесарийский). Будучи отцом церкви, Василий Великий не называется при перечислении святых просто «отцом»; такое наименование казалось бы особенно странным в данном случае, поскольку при упоминании других святых отсутствует ха-

рактеристика подобного рода (т. е. указание типовой категории святого).

[21] Сходным образом Иларион в «Слове о законе и благодати» говорит в третьем лице о «кагане В(о)лодимере» (Молдован, 1984, с. 78, 91, 92, л. 168, 184об., 185), но при этом молитвенно обращается к нему как к «Василию» (там же, с. 94, 96, л. 187 об., 190).

[22] Связь Василия (Владимира) с Борисом и Глебом подчеркнута союзом «и», который появляется перед их именами: иначе говоря, слово «отец» оказывается связанным с именами Бориса и Глеба, предвосхищая появление этих имен в тексте. Можно предположить, что рассматриваемая фраза представляет собой результат трансформации более обычного сочетания «Бориса и Глеба и отца Василия (Владимира)»: порядок компонентов изменился, подчинившись календарному принципу, однако союз «и» при этом сохранился.

[23] Полагают, что сопоставление Владимира с «древом рая» имеет в своей основе библейский образ «корня Иессеева», о котором говорится в Библии (Ис. XI, 1, 10; ср.: Римл. XV, 12), см.: Подскальский, 1996, с. 205 (ср. также комментарий издателя на с. 514, примеч. 31). Более близкую аналогию дает, однако, образ «древа животнаго, еже есть посреде рая Божия» из Откровения св. Иоанна Богослова (Откр. II, 7, ср. XXII, 2, 14; ср. также Притч. III, 18, XI, 30, XIII, 12, XV, 4).

[24] Ср. в этой связи молитвенное обращение к «царям» Константину Великому и Владимиру (который именуется при этом «вторым Константином» или же «новым Константином великого Рима») в житии Владимира, дошедшем до нас в списках XV—XVII вв. и составленном, по мнению Е.Е. Голубинского, греческим автором: «О, святая царя, Костянтине и Володимере! помогайта на противныя сродником ваю и люди избавляйта от беды греческыя и рускыя [...] Вы же, святая, молящеся о нас, о людех своих, приимете на молитву к Богу святую ваю сыну Бориса и Глеба...» (Голубинский, I/1, с. 237; Зимин, 1963, с. 75). Борис и Глеб определяются здесь как родичи не только князя Владимира, но и императора Константина: подобно тому, как Борис и Глеб помогают своим сродникам Константину и Владимиру, так, в свою очередь, Константин и Владимир призываются оказывать помощь своим сродникам и в конечном счете всему народу греческому и русскому. Итак,

влияние Бориса и Глеба может распространяться даже на Константина Великого — постольку, поскольку они признаются родственниками.

[25] Ольга была причтена к лику святых в домонгольский период (см.: Голубинский, 1903, с. 56—57; ср. иначе: Голубинский, I/2, с. 391, 393; Васильев, 1893, с. 75) — может быть, одновременно с Владимиром. Ср. канон св. Ольге, составленный, по-видимому, Кириллом Туровским во второй половине XII в. (см. изд.: Никольский, 1907, с. 88—94; ср.: Подскальский, 1996, с. 380—382, ср. с. 168).

[26] Относительно выражения «новые люди» см. специально выше, с. 41—42 наст. работы.

[27] См. выше, с. 82 наст. работы, примеч. 12.

[28] И впоследствии, говоря о русской истории, летописец может видеть в ней повторение как истории Каина и Авеля, так и истории Святополка и Бориса и Глеба: оба сюжета органически объединяются в историческом сознании. Ср. рассказ Лаврентьевской летописи о распре рязанских князей под 1186 г.: «Въстави дьяволъ вражду, искони ненавидяи добра роду человечьску и боряся с хотящими ся спасти. Яко в прежняя дни Каина на Авеля брата своего, а потом Святополка на Бориса и Глеба власти ради, абы единому власть прияти, а братью избити, тако и сихъ подостри, Романа, Игоря и Володимера, на Всеволода и Святослава, на меншею брату. И бысть крамола зла вельми в Рязани, брат брата искаше и убити...» (ПСРЛ, I/2, 1927, стлб. 400—401); см. также аналогичный рассказ о распре рязанских же князей под 1217 г. (там же, стлб. 440; Новг. лет., 1950, с. 58). Соответственно, в послании «от всех владык и архимандрит» князю Дмитрию Юрьевичу Шемяке 1447 г., призывающем покориться Василию II, последний определяется как новый Каин и Святополк: «И сотворил еси над ним не менши прежнего братоубийци Каина и окаянного Святополка» (РФА, I, № 19, с. 105).

Ср. молитву Александра Невского перед битвой на Чудском озере (1242 г.): «“Помози ми, Господи, якоже древле Моисиеви на Амалика и прадѣду моему Ярославу на оканьнаго Святополка” [...] И побѣди я помощью Божиею и святои Софѣи и святую мученику Бориса и Глѣба, еюже ради древле крови прольяша» (Новг. лет., 1950, с. 296, 450—451; Мансик-

ка, 1913, прилож., с. 6, 23, 40, 81, 132; Серебрянский, 1915, прилож., с. 115, 130).

[29] Ср. послание папы Николая I к Константинопольскому собору 869—870 г. в защиту иконопочитания: «В отношении святых и почитаемых икон Господа нашего, Его Матери Приснодевы и всех святых, начиная с Авеля, должно хранить без изменения то, что приняла христианская церковь...» (Гефеле-Леклерк, IV, 1, с. 239). Отцы церкви называют Авеля «первым мучеником», пострадавшим за правду; поэтому Авель является прообразом вообще праведников, гонимых нечестивыми, и прежде всего — Иисуса Христа.

[30] Необходимо подчеркнуть, что Россия — это единственная страна (помимо Палестины), которая называется таким образом, т. е. определяется как «святая» (см.: Успенский, 1996а, с. 386). Правда, выражение «святая Русь» фиксируется в текстах лишь с XVI в., но мы не знаем, строго говоря, когда оно появляется; соблазнительно было бы видеть в нем развитие тех тенденций, которые намечаются с начала возникновения Руси как христианской страны.

Вместе с тем восприятие своего народа как избранного — по аналогии со священной историей евреев — прослеживается не только у русских. Такое же восприятие было характерно, в частности, для франков при Пипине Коротком (см.: Эвиг, 1956, с. 42—43; Нельсон, 1994, с. 55).

[31] «Не въливають бо по словеси Г[о]с[под]ню вина новааго оученїа бл[а]г[о]д[а]тьна в мѣхы вет'хы, ѡбетъшавъши в иудествѣ [...] Нъ ново оученїе, новы мѣхы, новы ꙗзыкы [...] Ꙗко же и есть: вѣра бо бл[а]г[о]д[а]тьнаа по всеи земли простръса и до нашего ꙗзыка рѹскааго доиде. И закон'ное езеро прѣсъше, еѵа[н]г[е]льскыи же источникъ наводнивсѧ и всю землю покрывъ и до нас разлїасѧ» (Молдован, 1984, с. 88, л. 180—180об.).

По мысли Илариона, Русь противопоставляется Иудее как новое старому: в то время как иудейство отпало от Бога, Русь возникла как христианская страна; если Русь отказывается от идолов, иудеи обвиняются в идолопоклонничестве. После Боговоплощения закон превращается в стень и происходит преобразование мира: язычники становятся христианами.

[32] По словам Илариона, Ярослав, подобно Соломону, «дѡм Б[о]жїи великый св[я]тыи его прѣмѫдрости създа» (Молдо-

ван, 1984, с. 97, л. 192), т. е. киевская София уподобляется храму Соломона в Иерусалиме. Равным образом и «Повесть временных лет», говоря о построении храма св. Софии в Киеве князем Ярославом в 1037 г., сравнивает Ярослава с библейским царем Соломоном, устами которого говорит сама Премудрость — София (ПСРЛ, I/1, 1926, стлб. 152–153; ПСРЛ, II, 1908, стлб. 140–141). Это уподобление, между прочим, может объяснять прозвище Ярослава — «Мудрый» (см.: Успенский, 1996, с. 480 [= Успенский, I, с. 106]; Успенский, 1999, с. 31). Принято думать, что Ярослав именуется Мудрым, поскольку любил книги и «собра писцы многы». Можно предположить, однако, что он называется так потому, что уподобляется Соломону. Более того: его (Ярослава) любовь к книгам и вообще весь пассаж о книжном просвещении в «Повести временных лет» (под 1037 г. — в статье, где говорится о построении Софийского собора!) могут быть обусловлены — вторичным образом — именно сопоставлением с Соломоном.

Тем самым Киев, подобно Константинополю, понимается как Новый Иерусалим, который противопоставляется Иерусалиму ветхому — Иерусалиму, избивающему пророков (см.: Штупперих, 1935; Подскальский, 1996, с. 204; Успенский, 1996, с. 480 [= Успенский, I, с. 106]). В обоих случаях в центре города находится Софийский собор, который определенным образом соотносится с храмом Премудрости в ветхом Иерусалиме. Ср. Золотые ворота в Киеве (перед Софийским собором), соответствующие как Константинополю, так и Иерусалиму, т. е. отвечающие образу Константинополя как Нового Иерусалима. Такое именно понимание храма Софии прослеживается и в надписи на апсиде Софии Киевской (см. о ней: Аверинцев, 1972, с. 44–45; Акентьев, 1991, с. 16–19; Мейендорф, 1987, с. 392). В «Слове о законе и благодати» Илариона о Владимире говорится, что он с Ольгой «принесъша кр[е]стъ ѡ^{т} новааго Іер[о]с[а]л[и]ма Констѧнтина града», т. е. подчеркивается, что Константинополь — это Новый Иерусалим (Молдован, 1984, с. 97, л. 191–191об.); при этом имеет место явная аналогия с обретением креста в Иерусалиме, т. е. Владимир и Ольга уподобляются Константину и Елене.

Вообще, если Владимир уподобляется (как в «Повести временных лет», так и в «Чтении...» Нестора и в «Слове о законе и благодати» Илариона) Константину Великому, то Ярослав

уподобляется Соломону. В частности, Владимир называется «равноапостольным» потому, что так называется император Константин (ἰσαπόστολος); между тем Ярослав именуется «Мудрым», поскольку мудрым считается царь Соломон.

[33] Ср. у Нестора (после рассказа о вознесении Христа): «Апостоли же, шедше, проповѣдаху еуангелие по всѣй землѣ, яко же заповѣда имъ Господь: мьнози вѣроваша и крестишася во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и бѣ радость велика вѣровавшимъ въ Господа нашего Исуса Христа. Видяху бо чюдеса многа, яже творяху святии апостоли во имя Господа нашего Исуса Христа: слѣпии прозираху, хромѣи хожаху, прокаженніи очищахуся, бѣси отъ человѣкъ отгоними бываху молитвами святыхъ апостолъ. И умьножившимся хрьстьянамъ, и трѣбы идольскыя упраздниша [...] Симъ сице бывшимъ, оста же страна Руская въ первѣи прельсти идольскыи; не убо бѣ слышала ни отъ кого же слово о Господѣ нашемь Исусѣ Христѣ, не бѣша бо ни апостоли ходили к нимъ, никто же бо имъ проповѣдалъ слова Божия. Нъ егда самъ владыка Господь нашь Исусъ Христосъ благостию своею призри на свою тварь, не дасть бо имъ погыбнути въ прельсти идольстѣй, нъ по мнозѣхъ лѣтехъ милосердова о своемь созданьи, хотя я в послѣдняя дьни присвоити къ своему Божеству, яко же и самъ глаголаше въ еуангелии, притчами рекый». Далее Нестор пересказывает притчу о работниках, заключая ее словами, относящимися к русскому народу: «Иже Господь, прозря о сих [о русских], притчю изрече. Поистинѣ бо и си праздьни быша [подобно нерадивым работникам из притчи], служащеи идоломъ, а не Богу, створшему небо и землю, ибо лѣта своя иживша во прелести идольстѣи. Не бѣ бо никто же не приходилъ къ нимъ, иже бы благовѣстилъ о Господѣ нашемь Исусѣ Христѣ: но егда благоволи небесныи владыка, яко же преже ркохъ, в послѣдьняя дьни милосердова о нихъ и не дасть имь до конца погыбнути въ прельсти идольстѣи» (Абрамович, 1916, с. 3–4).

[34] Ср. у Илариона: «И събыстьсѧ ѡ насъ ѩзыцѣх реченое: ѡᵀкрыеть Г[оспод]ь мышьцѫ свою с[вя]тѫю пред᾽ всѣми ѩзыкы, и оузрѧть вси кон᾽ци землѧ сп[а]сеніе еже ѡᵀ Б[ог]а нашего... (Молдован, 1984, с. 90, л. 183).

Указанный пассаж из Несторова «Чтения...» о Борисе и Глебе в какой-то мере может напоминать вообще изложение истории Богооткровения у Илариона. Если усматривать здесь

сходство, мы можем понимать Нестора в контексте «Слова о законе и благодати» и считать, что русские противопоставляются здесь иудеям как последние—первым.

[35] Ср. затем аналогичное наименование Александра Невского: «Радуися, преславне Александре, Рускіа земли удобреніе, радуися, свѣтило незаходимо мыслимаго солнца [...] Не от Рима бо, ни от Синая провъзсіалъ еси, но въ Рустѣи земли явися, чюдотворець преславенъ» (из Четьих Миней митрополита Макария, XVI в. —Мансикка, 1913, прилож., с. 30).

[36] См.: Подскальский, 1996, с. 347, примеч. 943.

[37] Начало данной фразы представляет собой парафразу из книги пророка Исайи («На стенах твоих, Иеросалиме, приставих стражи весь день и всю нощь, иже до конца не премолкнут, поминающе Господа...», Ис. LXII, 6 и сл.), тогда как конец ее восходит к книге Премудрости Соломона («Праведницы во веки живут...», Прем. V, 15). Отметим, что оба парафразируемых библейских текста соответствуют особому составу мученических паремий («мучеником всем»), которые указаны в Егоровском паремейнике около 1600 (ГБЛ, Егор. 800, л. 168об.–170 – с рубрикой «Неделя по Пянтикостии всем святым се ж и мучеником всем»), а также в богослужебном сборнике XV в. (ГБЛ, Моск. дух. акад. 77, л. 206об.–207). Состав общих мученических паремий здесь определяется таким образом: Ис. XLIII, 9–14; Ис. LXII, 6–12; Прем. V, 15–24, VI, 1–3. Тем самым, рассматриваемая фраза, представляющая собой начало третьей «летописной» паремьи из службы Борису и Глебу, объединяет начало второй и третьей общих мученических паремий (особого состава).

Мы убедились, что библейские паремейные чтения, посвященные Борису и Глебу, обнаруживают связь с общими паремьями (мученику или апостолу). Как видим, такая связь прослеживается и в «летописных» паремейных чтениях.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Абрамович, 1916 — Д.И. Абрамович. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. СПб., 1916 («Памятники древнерусской литературы», вып. 2). Ср. репринтное переиздание части текстов (без введения Абрамовича и с существенными пропусками в тексте): Die altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über die heiligen Boris und Gleb. Nach der Ausgabe von Abramovič in Auswahl neu herausgegeben und eingeleitet von Ludolf Müller. München, 1967 (= «Slavische Propyläen», Bd. 14).

Абрамович, 1931 — Д. Абрамовiч. Кiєво-Печерськиї патерiк. Київ, 1931. Репринт: Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nach der Ausgabe von D. Abramovič neu herausgegeben von Dmitrij Tschiżewskij. München, 1964 (= «Slavische Propyläen», Bd. 2).

Аверинцев, 1972 — С.С. Аверинцев. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — В изд.: «Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси». М., 1972 (с. 25—49).

Акентьев, 1991 — К.К. Акентьев. К прояснению смысла надписи над конхой св. Софии Киевской. — В изд.: «Византийское искусство и литургия: Новые открытия. Краткие тезисы докладов научной конференции, посвященной памяти А.В. Банк (11—12 апреля 1990 г.)». Л., 1991 (с. 16—19).

Акимович, 1912 — [С.Ф. Акимович]. Краткая проложная редакция Жития св. Владимира. По списку Имп. Публ. Библ. F. п. № 47, XIII в. — В изд.: В.Н. Перетц. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в С.-Петербург 13—28 февраля 1911 года. Киев, 1912 (с. 66—68).

Алексеев, I—V — Петр Алексеев. Церковный словарь... Изд. 4-е, вновь пересмотренное, исправленное и [...] приумно-

женное, ч. I—V. СПб., 1817—1819. Репринт: Bd. I—II. Hildesheim — New York, 1976.

Алексеев, 1999 — А.А. Алексеев. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.

Алексеев и Лихачева, 1987 — А.А. Алексеев, О.П. Лихачева. Библия. — Сл. книжников, I, 1987 (с. 68—83).

Антонин, 1863 — Архимандрит Антонин [Капустин]. Заметки XII—XV века, относящиеся к крымскому городу Сугдее (Судаку), приписанные на греческом синаксаре. — «Записки Одесского общества истории и древностей», т. V. Одесса, 1863 (с. 595—628).

Барсуков, 1882 — [Николай Барсуков]. Источники русской агиографии. СПб., 1882. Репринт: Leipzig, 1970.

Бенешевич, 1909 — В.Н. Бенешевич. Армянский пролог о свв. Борисе и Глебе. — ИОРЯС, т. XIV, 1909, кн. 1 (с. 201—236).

Библия, 1581 — Библїа сирѣч книгы Ветхаго и Новаго Завѣта, по ѩзыкꙋ словенскꙋ. Острог, 1581. Репринт: М.—Л., 1988.

Библия, 1663 — Библїа сїрѣчь книги Ветхагѡ и Новагѡ Завѣта, по ѧзыкꙋ славенскꙋ. М., 1663.

Библия, 1751 — Бїблїа, сирѣчь книги Свѧщеннаго Писанїя Ветхагѡ и Новагѡ Завѣта. СПб., 1751.

Богосл. сл., I—II — Полный православный богословский энциклопедический словарь, т. I—II. СПб., б. г. Ср. репринт: [М., 1992].

Больш. Акад. сл., I—XVII — Словарь современного русского литературного языка, т. I—XVII. М.—Л., 1948—1965.

Брандт, I—III — Григоровичев паримейник в сличении с другими паримейниками. Издал Роман Брандт, вып. I—III. М., 1894—1901. Оттиск из ЧОИДР, 1894, кн. 1, 3; 1900, кн. 2; 1901, кн. 2. Издание не завершено.

Бугославский, 1900 — [Г.К. Бугославский]. Иваничские месячные минеи 1547—79 гг. и содержащаяся в них служба св. мученикам — князьям Борису и Глебу. — «Чтения в Историческом обществе Нестора летописца», кн. 14, вып. 2. Киев, 1900 (с. 29—70).

Булгаков, 1913 — С.В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковно-служителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности

отечественного духовенства). Изд. 3-е, испр. и доп. Киев, 1913. Репринт (в двух книгах): [М.], 1993, т. I–II.

Вайс, 1910 — Josef Vajs. Nejstarší Breviář chrvatsko-hlaholský. V Praze, 1910.

Варлаам, 1860 — Архимандрит Варлаам. Обозрение рукописей собственной библиотеки преподобного Кирилла Белоезерского. — ЧОИДР, 1860, кн. 2 (отд. III, с. 1–69).

Васильев, 1893 — Василий Васильев. История канонизации русских святых. М., 1893. Оттиск из ЧОИДР, 1893, кн. 3.

де Винценц, 1991 — A. de Vincenz. Untersuchungen zum Wortschatz der westlichen Slavenmission: die slavischen Bezeichnungen für «Geist» und «Seele». — «Natalicia Johanni Schröpfer octogenario a discipulis amicisque oblata / Festschrift für Johannes Schröpfer zum 80. Geburtstag. Hrsg.: Leopold Auburger und Peter Hill (= «Philologia et littera Slavica», Bd. I). München, 1991 (S. 467–479).

Водов, 1988–1989 — Vladimir Vodoff. Pourquoi le grand prince Volodimer Svjatoslavovič n'a-t-il-pas été canonisé? — «Harvard Ukranian Studies», vol. XII–XIII, 1988–1989 (p. 446–466).

Востоков, 1842 — А.Х. Востоков. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842.

Гефеле-Леклерк, I–XI — Histoire des Concilles d'après les documents originaux par Charles Joseph Hefele. Nouvelle traduction française fait sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques par un religieux bénédictin [H. Leclercq], t. I–XI. Paris, 1907–1949. Издание не было завершено Леклерком; со 2-й части VIII–го тома (1921 г.) оно продолжено другими лицами.

Гиппиус, 1992 — А.А. Гиппиус. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия. — «Cyrillomethodiana», t. XV–XVI. Thessalonique, 1991–1992 (с. 7–23).

Голубинский, I–II — Е. Голубинский. История русской церкви, т. I (1-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1901; 2-я половина тома, изд. 2-е, испр. и доп. М., 1904) — II (1-я половина тома. М., 1900; 2-я половина тома. М., 1917); Археологический атлас ко второй половине I–го тома Истории русской церкви (М., 1906). То же: ЧОИДР, 1901, кн. 3; 1904, кн. 2; 1900, кн. 1; 1916,

кн. 4; 1906, кн. 2. Ср. репринты: The Hague – Paris, 1969 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. CXVII/1–5); М., 1997–1998 (= «Материалы по истории церкви, кн. 16–19); «Археологический атлас...» в последнем издании воспроизведен не был; дополнением к этому изданию является книга: А.Ю. Полозов, И.В. Соловьев. Жизнь и труды академика Е.Е. Голубинского. С приложением «Воспоминаний» Е.Е. Голубинского и именного указателя к «Истории русской церкви». М., 1998 (= «Материалы по истории церкви, кн. 20). При ссылках римская цифра обозначает том, арабская – половину тома.

Голубинский, 1903 – Е. Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903. Оттиск из ЧОИДР, 1903, кн. 1. Репринт: М., 1998.

Голубовский, 1900 – П. Голубовский. Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваничской минее 1547–1549. – «Чтения в Историческом обществе Нестора летописца», кн. 14, вып. 3. Киев, 1900 (с. 125–164).

Горский и Невоструев, I–III – [А.В. Горский, К.И. Невоструев]. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки, отд. I–III. М., 1855–1917. Репринт: Wiesbaden, 1964 (= «Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes», t. II). При ссылках на это издание римская цифра обозначает отдел, арабская – часть. Ср.: Е.М. Витошинский. Указатель именной и предметный к труду А.В. Горского и К.И. Невоструева... Варшава, 1915. Репринт: Wiesbaden, 1966 (= «Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: Fontes et dissertationes», t. VI).

Даль, I–IV – Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка. 3-е испр. и значительно дополн. изд. под ред. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ, т. I–IV. СПб.–М., 1903–1909. Ср. репринт: М., 1994.

Дворник, 1954 – François Dvornik. Les bénédictins et la christianisation de la Russie. – «1054–1954. L'église et les églises: Neuf siècles de la douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident». Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin, I. Chevetogne, 1954 (p. 323–349).

Дмитриевский, 1884 – Алексей Дмитриевский. Богослужение в русской церкви в XVI веке, ч. I: Службы круга седмич-

ного и годичного и чинопоследования таинств. Историко-археологическое исследование. Казань, 1884.

Дурново, 1969 — Н.Н. Дурново. Введение в историю русского языка. [Изд. 2-е]. М., 1969.

Дьяченко, 1900 — Полный церковнославянский словарь (со внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений). Составил Григорий Дьяченко. М., 1900. Репринт: М., 1993.

Евсеев, 1897 — Иван Евсеев. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе, ч. I. Славянский перевод книги пророка Исаии по рукописям XII–XVI вв. СПб., 1897.

Евсеев, 1905 — Иван Евсеев. Книга пророка Даниила в древнеславянском переводе. Введение и тексты. М., 1905.

Евсеев, 1911 — И.Е. Евсеев. Рукописное предание славянской Библии. — «Христианское чтение», 1911, № 5/6 (с. 425–450). Переиздано: Евсеев, 1995

Евсеев, 1995 — И.Е. Евсеев. Рукописное предание славянской Библии. — «Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова», вып. I. М., 1995 (с. 5–28). Ср.: Евсеев, 1911.

Живов, 1994 — В.М. Живов. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.

Житие Владимира — Древнейшее житие-чтение о св. Владимире. — «Странник», 1888, июнь–июль (с. 188–192).

Зализняк, 1977 — А.А. Зализняк. Грамматический словарь русского языка: Словоизменение. М., 1977.

Зеленин, 1995 — Д.К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.

Зимин, 1963 — А.А. Зимин. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку. — «Краткие сообщения Института славяноведения [АН СССР]», т. 37. М., 1963 (с. 66–75).

Иларий и Арсений, I–III — [Иеромонахи Иларий и Арсений]. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ч. I–III. М., 1878–1879. Оттиск из ЧОИДР, 1878, кн. 2, 4; 1879, кн. 2.

Ильин, 1957 — Н.Н. Ильин. Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа). М., 1957.

Ингам, 1965 — Norman W. Ingham. Czech Hagiography in Kiev: The Prisoner Miracles of Boris and Gleb. — «Die Welt der Slaven», Jg. X, 1965, H. 1 (S. 99—102).

Исправление..., 1862 — Исправление богослужебных книг при патриархе Филарете. — «Православный собеседник», 1862, август (с. 361—405), сентябрь (с. 32—86).

Истрин, 1897—1898 — В.М. Истрин. Замечания о составе Толковой палеи. — ИОРЯС, т. II, 1897, кн. 1 (с. 175—209), кн. 4 (с. 845—905); т. III, 1898, кн. 2 (с. 472—531). То же: Сб. ОРЯС, т. LV, № 6. СПб., 1899.

Истрин, 1922 — В.М. Истрин. Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922.

Казанский, 1848 — П. Казанский. Исправление церковно-богослужебных книг при патриархе Филарете. — ЧОИДР, год III, 1848, кн. 8 (21) (отд. I, с. 1—26).

Киас, 1955 — Вл. Киас. Положение исследований в области византийско-старославянских паримейников. — «Byzantinoslavica», ročn. XVI, 1955, seš. 2 (s. 374—376).

Киас, 1971 — Vladimír Kyas. Problém původního textu staroslověnského parimejníku. — «Palaeoslovenica. Sborník oddělení srovnávaci slovanske jazykovědy Ústavu jazyků a literatury ČSAV». Praha, 1971 (s. 83—94).

Киас, 1985 — Vladimír Kyas. Zu griechischen Vorlage des altkirchenslavischen Parömienbuches. — «Byzantinoslavica», ročn. XLVI, 1985 (s. 89—93).

Клосс, I—II — Б.М. Клосс. Избранные труды, т. I—II. М., 1998—2000.

Клосс, 1990 — Б.М. Клосс. К изучению московских скрипториев XV—XVII веков. — «Филиграноведческие исследования: Теория, методика, практика. Сборник научных трудов». Л., 1990 (с. 106—112).

Князевская, 1985 — О.А. Князевская. Отрывок древнерусской рукописи конца XII — начала XIII в. (Курский областной краеведческий музей). — «Litterae slavicae medii aevi Francisco Venslao Mareš sexegenario oblatae». München, 1985 (с. 157—170).

Князевская, 1993 — О.А. Князевская. Древнерусская рукопись паремийника XII—XIII вв. — «Иследования по славянскому историческому языкознанию. Памяти профессора Г.А. Хабургаева». М., 1993 (с. 30—34).

Князевская и др., 1988 – Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР [Составители: О.А. Князевская, Н.С. Коваль, О.Е. Кошелева, Л.В. Мошкова], ч. I–II [с продолжающейся пагинацией]. М., 1988. Описания принадлежат О.А. Князевской и Л.В. Мошковой, датировки – О.А. Князевской.

Кологривов, 1961 – Иеромонах Иоанн (Кологривов). Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.

Комарович, 1960 – В.Л. Комарович. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. – ТОДРЛ, т. XVI, 1960 (с. 84–104).

Кравецкий, 1991 – А.Г. Кравецкий. Из истории паримейного чтения Борису и Глебу. – «Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян». М., 1991 (с. 42–52).

Кравецкий, 1999 – А.Г. Кравецкий. Проблема исправления книг в истории церковнославянского языка XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1999 (Ин-т русского языка РАН). Машинопись.

Кралик, 1963 – О. Кралик. Повесть временных лет и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле. – ТОДРЛ, т. XIX, 1963 (с. 177–207).

Кульбакин, 1907 – С.М. Кульбакин. Охридская рукопись апостола конца XII века. – «Български старини», кн. III. София, 1907.

Ленгоф, 1989 – Gail Lenhoff. The martyred princes Boris and Gleb: A socio-cultural study of the cult and the texts. [Columbus, Ohio, 1989] (= University of California, Los Angeles. Slavic Studies, vol. 19).

Лихачев, 1947 – Д.С. Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.–Л., 1947.

Лотман и Успенский, 1977 – Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века). – «Труды по русской и славянской филологии», XXVIII: Литературоведение. Тарту, 1977 (= «Ученые записки Тартуского университета», вып. 414) (с. 3–36). Переиздано: Успенский, I (с. 338–380).

Макарий, I–VII – Макарий (Булгаков). История русской церкви, кн. I–VII. М., 1994–1997. Кн. I воспроизводит изд.:

Макарий (Булгаков). История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как Введение в Историю русской церкви. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868. Кн. II—VII воспроизводят изд.: Макарий (Булгаков). История русской церкви, т. I—XII. Изд. 2-е, испр. СПб., 1868—1910; ср. репринт: Düsseldorf, 1968—1969 («Slavica-Reprint», No. 13—24).

Малышевский, 1882 — Ив. Малышевский. Когда и где установлено празднование памяти св. Владимира 15 июля (по поводу вопроса об этом, поставленном в «Истории Русской Церкви» профессора Е.Е. Голубинского). — «Труды Киевской Духовной Академии», год XXIII, 1882, № 1 (с. 45—69).

Мансикка, 1913 — В. Мансикка. Житие Александра Невского: разбор редакций и текст. СПб., 1913 (= «ОЛДП. Памятники древней письменности и искусства», CLXXX).

Материалы по канонизации... — Материалы, связанные с вопросом о канонизации Царской Семьи. Изд. Синодальной комиссии Русской православной церкви по канонизации святых. [М.], 1996.

Мейендорф, 1987 — John Meyendorff. Wisdom — Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme. — «Dumbarton Oaks papers», No. 41, 1987 (p. 391—401).

Мещерский, 1978 — Н.А. Мещерский. Источники и состав древней славяно-переводной письменности IX—XV веков. Л., 1978.

Миклошич, 1862—1865 — Lexicon paleoslovenico-greco-latinum emendatum auctum. Edidit Fr. Miklosich. Vindobona, 1862—1865.

Миклошич, 1886 — Franz Miklosich. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.

Минея, 1600 — Минея общая. Изд. А.Т. Невежи. М., 1600.

Минея, 1637 — Минея общая с праздничной. М., 1637.

Минея, 1638 — Минея общая с праздничной. М., 1638.

Минея июльская, 1629 — Минея служебная, июль. М., 1629.

Минея июльская, 1646 — Минея служебная, июль. М., 1646.

Минея июльская, 1988, I—III — Минея [служебная] июль, ч. I—III. М., 1988.

Минея майская, 1626 — Минея служебная, май. М., 1626.

Минея майская, 1646 — Минея служебная, май. М., 1646.

Минея майская, 1987, I–III — Минея [служебная], май, ч. I–III. М., 1987.

Минея сентябрьская, 1978 — Минея [служебная], сентябрь. М., 1978.

Михайлов, 1907 — А.В. Михайлов. Греческие и славянские паримейники. — «Русский филологический вестник», 1907, № 4 (с. 265–306).

Михайлов, 1912 — А.В. Михайлов. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе, ч. I. Паримейный текст. Варшава, 1912.

Молдован, 1984 — А.М. Молдован. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

Мошин, 1963 — В. Мошин. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XIV в. — ТОДРЛ, т. XIX, 1963 (с. 28–106).

Мурьянов, 1981 — М.Ф. Мурьянов. Из наблюдений над структурой служебных миней. — «Проблемы структурной лингвистики. 1979». М., 1981 (с. 263–278).

Мюллер, 1988–1989 — Ludolf Müller. Ilarion und die Nestorchronik. — «Harvard Ukranian Studies», vol. XII–XIII, 1988–1989 (p. 324–345).

Назаренко, 1995 — А.В. Назаренко. Комментарии. — В изд.: Макарий, II, 1995 (с. 601–624).

Насонов, 1969 — А.Н. Насонов. История русского летописания XI — начала XVIII веков. М., 1969.

Нельсон, 1994 — Janet L. Nelson. Kingship and Empire in the Carolingian world. — «Carolingian Culture: Emulation and Innovation», ed. by Rosamond McKitterick. Cambridge, [1994] (p. 52–87).

Никольская, 1928–1929 — А. Никольская. «Слово» митр[ополита] Киевского Илариона в позднейшей литературной традиции. — «Slavia»,ročn. VII, 1928–1929, seš. 3 (s. 459–563), 4 (s. 653–670).

Никольский, 1858 — Константин Никольский. Обозрение богослужебных книг православной русской церкви. СПб., 1858.

Никольский, 1896 — К. Никольский. Материалы для истории исправления богослужебных книг. Об исправлении Устава церковного в 1682 г. и месячных Миней в 1689–1891 гг. СПб., 1896 (= «ОЛДП. Памятники древней письменности», CXV).

Никольский, 1901 — Константин Никольский. Руководство к изучению богослужения православной церкви. СПб., 1901.

Никольский, 1902 — Н. Никольский. К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире. — «Христианское чтение», 1902, вып. 7 (с. 89—106).

Никольский, 1906 — Николай Никольский. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X—XI вв.). Корректурное издание. СПб., 1906.

Никольский, 1907 — Николай Никольский. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907 (= Сб. ОРЯС, т. LXXXII, № 4).

Новг. лет., 1950 — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Под ред. и с предисловием А.Н. Насонова. М. — Л., 1950. Репринты: The Hague — Paris, 1969 (= «Slavistic Printings and Reprintings», vol. CCXVI); ПСРЛ, III, 2000.

Обр. сл., 1974 — Обратный словарь русского языка. М., 1974.

Павел Алеппский, I—V — Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. Перевод с арабского Г. Муркоса, вып. I—V. М., 1896—1900. Оттиски из ЧОИДР, 1896, кн. 4; 1897, кн. 4; 1898, кн. 3 и 4; 1900, кн. 2.

Памва Берында, 1627 — Леξіконъ славенорωсскїй, и именъ тлъкованїе. Киев, 1627. Ср. репринт: Лексикон словенороський Памви Беринди. Підготовка тексту і вступна стаття В.В. Німчука. Київ, 1961.

Памва Берында, 1653 — Леξїконъ славенорωсскїй, именъ тлоъкованїе. Кутеин, 1653.

Паремейник, 1890—1893, I—II — Парїмїйникъ сиесть собрáнїе парїмї'й на все лѣто, кн. I—II. СПб., 1890—1893.

Паремейник, 1890—1893а — Παροιμιάριον τουτέστι, τῶν παροιμιῶν συναγωγή εἰς ὅλον ἔτος. 'Ε Πετροπόλει, 1890—1893.

Паремейник, 1904 — Парїмїйникъ сиесть собрáнїе парїмїй на все лѣто. СПб., 1904.

Паремейник, 1913 — Парїмїйникъ сиесть собрáнїе парїмїй на все лѣто. Тисненїе второе. СПб., 1913.

Петров, 1888 — Н. П[етров]. Чествование памяти св. Владимира на юге России и в частности в Киеве. — «Труды Ки-

евской Духовной Академии», год XXIX, 1888, № 7 (с. 594–616).

Петрович, 1991 — Законоправило или Номоканон Светога Саве: Иловички препис (1262 година). Фототипија. Приред М. Петровић. Дечје Новина, 1991.

Пиккио, 1973 — Riccardo Picchio. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom. — «American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists (Warsaw, August 21–27, 1973)», vol. II. Literature and Folklore. Ed. by Victor Terras. The Hague–Paris, 1973 (p. 439–467).

Пичхадзе, 1991 — А.А. Пичхадзе. К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход). — «Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян». М., 1991 (с. 147–173).

Подскальский, 1996 — Герхард Подскальски. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Изд. 2-е, исправленное и дополненное для русского перевода. Перевод А.В. Назаренко под ред. К.К. Акентьева. СПб., 1996 (= «Studia Byzantinorossica», t. I). Ср. изд.: Gerhard Podskalsky. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

Попов, 1881 — А. Попов, Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции. М., 1881. Оттиск из ЧОИДР, 1881, кн. 1.

ПСРЛ, I–XLI — Полное собрание русских летописей, т. I–XLI. СПб. (Пг./Л.)–М., 1841–2000. При ссылках на это издание римская цифра обозначает том, арабская — часть тома.

Рибарова и Хауптова, 1998 — Зденка Рибарова, Зое Хауптова. Григоровичев Паримејник, 1. Текст со критички апарат. Скопје, 1998.

Рогов, 1970 — А.И. Рогов. Жизнеописания первых чешских князей в древнерусской письменности и культуре. — «Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. [Предисловие, комментарии и перевод А.И. Рогова]. М., 1970 (с. 5–33).

Рожнецкий, 1914 — Станислав Рожнецкий. Как назывался первый русский святой мученик? — ИОРЯС, XIX, 1914, кн. 4 (с. 94–98).

Розов, 1974 — Н.Н. Розов. К вопосу об участии Илариона в начальном летописании. — «Летописи и хроники». М., 1974 (с. 31–36).

РФА, I–V — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века, вып. I–V. М., 1986–1992. Продолжающаяся пагинация во всех выпусках.

Св. кат., 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984.

Сергий, I–II — Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока, т. I–II. Изд. 2-е, испр. и доп. Владимир, 1901. Репринт (в трех книгах): М., 1997, т. I–III. II-й том репринта соответствует первой части II-го тома издания 1901 г.; III-й том репринта отвечает 2-й и 3-й части II-го тома этого же издания.

Серебрянский, 1915 — Н. Серебрянский. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. Оттиск из ЧОИДР, 1915, кн. 3.

Скворцов, 1890 — Д. Скворцов. Дионисий Зобниновский, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря (ныне Лавры). Тверь, 1890. Оттиск из «Тверских епархиальных ведомостей», 1889, №№ 20–22, 24; 1890, №№ 1–5.

Славнитский, 1888 — М. Славнитский. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII–XVII веков. — «Странник», 1888, июнь–июль (с. 197–237).

Сл. Акад. Рос., 1789–1794, I–VI — Словарь Академии Российской, ч. I–VI. СПб., 1789–1794.

Сл. Акад. Рос., 1806–1822, I–VI — Словарь Академии Российской, по азбучному порядку раположенный, ч. I–VI. СПб., 1806–1822. Репринт: Оденсе, 1971; репринтное переиздание включает дополнительный (VII–й) том.

Сл. книжников, I–III — Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. I–III. Л./СПб., 1987–1993. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. II (вторая половина XIV–XVI в.), ч. 1–2. Л., 1988–1989. Вып. III (XVII в.), ч. 1–3. СПб., 1992–1998.

Сл. РЯ XI–XVII вв., I–XXIV — Словарь русского языка XI–XVII вв., вып. I–XXIV. М., 1975–1999. Издание продолжается.

Сл. ст-сл. яз., I–IV — Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae paleoslovenicae, t. I–IV. Praha, 1958–1995.

Сл. ст-сл. яз., 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

Сл. ц-сл. и рус. яз., I–IV — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный Вторым отделением имп. Академии наук. Изд. 2-е, т. I–IV. СПб., 1867–1868.

Соболева, 1975 — Л. С. Соболева. Паремийные чтения Борису и Глебу. — «Вопросы истории книжной культуры». Новосибирск, 1975 (= «Гос. публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения АН СССР. Сборник научных трудов», вып. 19) (с. 105–123).

Соболева, 1979 — Л. С. Соболева. К вопросу об эволюции минейного текста, посвященного Борису и Глебу. — «Сибирская археография и источниковедение». Новосибирск, 1979 (с. 5–12).

Соболева, 1979а — Л.С. Соболева. Особенности возникновения и развития жанра исторических паремий Борису и Глебу. — «Проблемы литературных жанров: Материалы третьей научной межвузовской конференции 6 февраля — 9 февраля 1979 года». Томск, 1979 (с. 27–28).

Соболева, 1981 — Л. С. Соболева. Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси. Автореферат кандидатской диссертации. Л., 1981.

Соболевский, 1888 — А.И. Соболевский. Памятники древнерусской литературы, посвященные Владимиру св. — «Чтения в Историческом обществе Нестора летописца», кн. II. Киев, 1888 (отд. II, с. 7–68). То же в изд.: Сборник в память 900-летия крещения Руси. Издан Историческим обществом Нестора летописца под ред. А.И. Соболевского. Киев, 1888.

Соболевский, 1890 — А.И. Соболевский. «Память и похвала святому Владимиру» и «Сказание о святых Борисе и Глебе». — «Христианское чтение», 1890, ч. I, № 5–6 (с. 791–804).

Соболевский, 1912 — А.И. Соболевский. Глаголическое житие папы Климента. — ИОРЯС, XVII, 1912, кн. 3 (с. 215–222).

Софоклес, 1888 — E.A. Sophocles. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C 146 to A. D. 1100). Memorial edition. New York — Leipzig, 1888.

Срезневский, I–III, дополн. том – И.И. Срезневский. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам, т. I–III. СПб., 1893–1903. Дополнения: СПб., 1912. Репринт: М., 1958.

СРНГ, I–XXXIII – Словарь русских народных говоров, вып. I–XXXIII. М.–Л./СПб., 1965–1999. Издание продолжается.

Столярова, 1998 – Л.В. Столярова. Древнерусские надписи X–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998.

Тафт, 1991 – R. F. T[aft]. Prophetologion. – «The Oxford Dictionary of Byzantium». Prepared at Dumbarton Oakes (Alexander P. Kazhdan, Editor in Chief), vol. III. New York – Oxford, 1991 (p. 1737).

Тихомиров, 1968 – М.Н. Тихомиров. Описание Тихомировского собрания рукописей. М., 1968.

Трефолог на март–май, 1638 – Трефолог («Трефолой, сирѣчь избраннаѧ Минеѧ») на март, апрель, май. М., 1638.

Трефолог на июнь–август, 1638 – Трефолог («Трефолой, сирѣчь избраннаѧ Минеѧ») на июнь, июль, август. М., 1638.

Успенский, I–III – Б.А. Успенский, Избранные труды, т. I–III. М., 1996–1997 (Т. I. Семиотика истории; Семиотика культуры. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996. Т. II. Язык и культура. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996. Т. III. Общее и славянское языкознание. М., 1997.)

Успенский, 1987 – Б.А. Успенский. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). München, 1987 (= «Sagners slavistische Sammlung», Bd. XII).

Успенский, 1996 – Б.А. Успенский. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим». – «Русское подвижничество». Сборник статей к 90-летию Д.С. Лихачева. М., 1996 (с. 464–501).

Успенский, 1996а – Б.А. Успенский. Дуалистический характер русской средневековой культуры (На материале «Хожения за три моря» Афанасия Никитина). – В изд.: Успенский, I (с. 381–432).

Успенский, 1999 – Boris Uspenskij. Maria-Sofia nell'antica Russia. – «Sophia la Sapienza di Dio». A cura di Gioseppina Cardillo Azzaro e Pierluca Azzaro. [Milano]: Electa, [1999] (p. 31–35).

Ушаков, I–IV – Толковый словарь русского языка. Под ред. Д.Н. Ушакова, т. I–IV. М., 1935.

Фасмер, 1907 – М.Р. Фасмер. Греко-славянские этюды, II. Греческие заимствования в старославянском языке. – ИОРЯС, т. XII, 1907, кн. 2 (с. 197–289).

Федотов, I–II – George P. Fedotov. The Russian Religious Mind, vol. I–II. Belmont, 1975 (= George P. Fedotov. Collected Works, vol. III–IV).

Федотов, 1960 – Г.П. Федотов. Святые древней Руси. Нью Йорк, 1960.

Феннел, 1988 – John Fennel. The Canonisation of Saint Vladimir. – «Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus'». Herausgegeben von Karl Christian Felmy, Georg Kretschmar, Fairy von Lilienfeld und Claus-Jürgen Roepke. Göttingen, [1988] (p. 303–304).

Федотов, 1938 – Г.П. Федотов. Канонизация св. Владиира. – «Владимирский сборник, в память 950-летия крещения Руси». Белград, 1938 (с. 188–196).

Фет, 1987 – Е.А. Фет. Жития Людмилы и Вячеслава чешских. – В изд.: Сл. книжников, I, 1987 (с. 181–183).

Филарет, I–V – Филарет (Гумилевский). История русской церкви, т. I–V. Изд. 5-е. М., 1888.

Флоровский, I–II – А.В. Флоровский. Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.), т. I–II. Praha, 1935–1947 (= «Práce Slovanského ústavu v Praze», sv. XIII, XX).

Флоровский, 1929 – А. Флоровский. Почитание св. Вячеслава, князя чешского, на Руси. – «Научные труды Русского народного университета в Праге», т. 2, 1929 (с. 305–325). Эта работа оказалась для нас недоступной.

Флоровский, 1958 – А.В. Флоровский. Чешские струи в истории русского литературного развития. – «Славянская филология (IV Международный съезд славистов)», III. М., 1958 (с. 211–251).

Флоря, 1978 – B. Floria. Václavska legenda a borisovsko-glebovský kult (shody a rozdily). – «Československý časopis historický», ročn. III, 1978, seš. 1 (s. 82–95).

Хёг и Цунтц, 1939–1970 – [C. Höeg, G. Zuntz]. Prolegomena. – Prophetologium. Ediderunt Carsten Höeg et Günther Zuntz.

Hauniae, 1939—1970 (= Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria, vol. I, fasc. 1—6 (p. 7—32).

Шахматов, 1907 — А.А. Шахматов. Как назывался первый русский святой мученик? — «Известия имп. Академии наук», VI серия, 1907, № 9 (с. 261—264).

Шахматов, 1908 — А.А. Шахматов. Разыскание о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. Оттиск из изд.: «Летопись занятий имп. Археографической комиссии», т. XX. Репринт: The Hague, 1967 («Russian Reprint Series», LIX).

Шиваров, 1988 — Николай Ст. Шиваров. История и каноничност на старозаветния текст (с оглед на старобългарския му превод). София, 1988 (= «Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридский»), т. XIX (LV)/1, 1979—1980 (с. 5—65).

Штупперих, 1935 — R. Stupperich. Kiev — das zweite Jerusalem: Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins. — «Zeitschrift für slavische Philologie», Bd. XII, 1935, Hft. 3 (S. 332—354).

Эвиг, 1956 — Eugen Ewig. Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter. — «Das Königtum, seine geistigen und rechtlichen Grundlagen». Lindau — Konstanz, [1956] (= «Vorträge und Forschungen». Herausgegeben vom Institut für geschichtliche Landesforschung des Bodenseegebietes in Konstanz geleitet von Theodor Mayer, Bd. III) (S. 7—73).

Ягич, 1902 — И.В. Ягич. Легенда о св. Вячеславе. — РФВ, 1902, № 3 (с. 92—102).

Якобсон, I—VIII — Roman Jakobson. Selected Writings, vol. I—VIII. The Hague — Paris (later: Berlin — New York — Amsterdam), 1971—1988.

Якобсон, 1953 — Roman Jakobson. The Kernel of Comparative Slavic Literature. — «Harvard Slavic Studies», vol. I. Cambridge Mass., 1953 (p. 1—71). Перепечатано: Якобсон, VI/1 (с. 1—64).

Якобсон, 1976 — Р.О. Якобсон. Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле. — «Культурное наследие Древней Руси (Истоки, становление, традиции)». М., 1976 (с. 46—50). Перепечатано: Якобсон, VI/2 (с. 815—819).

Янин и Зализняк, 2000 — В.Л. Янин, А.А. Зализняк. Берестяные грамоты из новгородских раскопок 1999 г. — «Вопросы языкознания», 2000, № 2.

СОКРАЩЕНИЯ

Наименования учреждений

Арх. ЛОИИ — Архив Санкт-Петербургского отделения Института истории Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

БАН — Библиотека Российской академии наук (бывшая библиотека Академии наук СССР) (Санкт-Петербург)

ГБЛ — Российская государственная библиотека (бывшая Государственная библиотека СССР им. В.И. Ленина) (Москва)

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

ГПБ — Российская национальная библиотека (бывшая Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина) (Санкт-Петербург)

ОЛДП — Общество любителей древней письменности (Санкт-Петербург)

ЦГАДА — Российский государственный архив древних актов (бывший Центральный государственный архив древних актов) (Москва)

Наименования изданий

ИОРЯС — «Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук» (Санкт-Петербург / Петроград / Ленинград)

РФВ — «Русский филологический вестник» (Варшава)

Сб. ОРЯС — «Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук» (Санкт-Петербург / Петроград / Ленинград)

ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Академии наук (Пушкинского Дома)» (Ленинград / Санкт-Петербург)

ЧОИДР — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при имп. Московском университете» (Москва)

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Небиблейские паремейные чтения о Борисе и Глебе (текст)

Небиблейские («летописные») паремейные чтения о Борисе и Глебе публикуются по изд.: Абрамович, 1916, с. 115—121. В основу публикации положен текст Захарьинского паремейника XIII в. (ГПБ, Q. п. I. 13). Разночтения приводятся по рукописям:

А. Богослужебный сборник XV в. (ГБЛ, Моск. дух. акад. 77);

Б. Строгановский паремейник XIV в. (ГПБ, Q. п. I. 14);

И. Иваничская служебная минея на июль 1547 г. (из древлехранилища Владимиро-Волынского православного братства в г. Владимире-Волынском; ранее принадлежала Благовещенской церкви села Иваничи Владимиро-Волынского уезда);

К. Сборник канонических правил (с добавлениями) 1424 г. (ГПБ, Кир.-Бел. 12);

Л. Троицкий паремейник XIV в. (ГБЛ, Тр.-Серг. 4);

Р. Офонасьевский паремейник 1370 г. (ГБЛ, Рум. 302);

С. Служебная минея на май 1570 г. (ГИМ, Син. 796);

Т[1]. Паремейник библиотеки Патриаршей (Синодальной) типографии XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 54);

Т[2]. Паремейник библиотеки Патриаршей (Синодальной) типографии XIV в. (ЦГАДА, Типогр. 51).

Мѣсяца июля[1] 24[2]. Святую[3] мученику[4] Бориса и Глеба. На вечерннии чтения 3[5]. Отъ Бытия чтение[a]. 256.

Братия[6], въ бѣдахъ пособиви бываите! Сего бо[7] ради ражаеться мужь безуменъ, и[8] въсплещеть[9], и[10] радуеться о себѣ[11], и[12] тако изручаеть[13] братию свою[14], сьи[15] бо[16] въ свою устьну[17] и[18] въ[19] путьхъ[20] огнь[21] сбираеть[22], грѣхолюбьцъ радуеться рати и[23] кровопролитью[24]. Прикасающихъ си[25] путьхъ[26] его възищеть[27] себѣ[28] пагубу[29]: мужю бо[30] правовѣрьну[31] и[32] братолюбьцю сьрдьце[33] веселяся[34] сдравие[35] творить[36] и красоту лицю[37] и[38] очима свѣтлость[39] и[40] възоръ; мужю же лукаву и[41] братоненавидцю засъшють[42] кости приемлющюму[43] мезду бес правды въ надра своя[44], и[45]

а) *въ рукоп.* чтени.

1) того же Б Л. 2) въ 24 Б Л. 3) святыхъ К; *нѣтъ* А. 4) мученикъ К; *нѣтъ* А. 5) на вечерннии чтения 3 *нѣтъ* А Б К Л С T^1 T^2. 6) братіе А Б К T^2. 7) *нѣтъ* А Б К Л Р С. 8) *нѣтъ* А Б И К Л Р T^2. 9) въсплещеть рукама Б И Р С T^1; въсплещуть А; во свѣтъ золъ Л. 10) *нѣтъ* К С T^1. 11) злобѣ А Б И К Л Р С T^1 T^2. 12) *нѣтъ* А Б К Р С T^1 T^2. 13) поручая изручаеть Л; яко же изручаан изручаеть И; издручаа издручаетъ К Р T^2; удручаеть А С. 14) братія своя сыны гедеоновы К; своя другы И. 15) сь Л; се Р С T^1 T^2; *нѣтъ* И К. 16) себе И; *нѣтъ* К Л. 17) въ устѣхъ К; своею устьну Р. 18) *нѣтъ* С T^1. 19) *нѣтъ* T^2. 20) путехъ своихъ Л; *нѣтъ* T^1. 21) *нѣтъ* Л. 22) сбираеть себе T^2; избираеть И; сьи бо...сбираеть *нѣтъ* Б. 23) сваромъ и рати T^1. 24) крови пролитию Л T^1 T^2. 25) прикасающася К; прикасающеся А Р С; прикасающиися T^1; а прикасающися T^2; прикланяющеся ему И; приимуть Л. 26) в путехъ А И Р С T^1. 27) взищють И К Л Р. 28) вся Л; *нѣтъ* И. 29) пагубы А Р T^1; погибели И; злобы Л. 30) же А И Р С T^1. 31) праводерьжьцю Л; праведну И. 32) *нѣтъ* К. 33) паче же боголюбцю сердце И К Р T^2. 34) веселя T^1; веселится А К С; веселящеся И. 35) и сдравие С T^1; *нѣтъ* Л. 36) правотворить Л. 37) лица С T^2; лицю являеть И. 38) *нѣтъ* А К Л С T^1 T^2. 39) свѣтлыи А К Л Р С T^1 T^2; свѣтелъ И. 40) *нѣтъ* А И К Л Р С T^1 T^2. 41) *нѣтъ* К С T^1. 42) паче же властолюбцю засышють К Р; паче же и сластолюбцю засшють T^2. 43) приемлющю А; приемлюще С; пріемлящемужъ И. 44) *нѣтъ* T^1. 45) *нѣтъ* А К Л Р С T^2.

не поспеються[1] путие[2] неправде[3]; лице[4] разумно[5] мужа[6] правьдьна[7], очи[8]
же безумнаго[9] на коньцихъ[10] земля[11].

256 об. Не прѣподобно[12] || бо есть ковати ковъ на[13] брата своего[14]. О, лютѣ
души твоея[15]! понеже съвѣтъ[16] зълъ[17] съвѣща на правьдиву[18] свою[19]
брату[20], рекъ[21] тако[22]: «избию братию свою[23] и[24] буду единъ властель[25] в
Руси[26]»; а[27] не вѣдыи[28], яко мечь Божии остриться[29] нань, не помянувъ[30]
бо слова[31] Іоана[32] Богословца[33], обличающа его: «възлюбленни, аще кто
речеть, яко[34] Бога люблю, а брата своего ненавижю, — ложь есть[35]».
Лучии[36] есть[37] мужь, бещьсти служа сьбе, неже[38] иже[39] чьсть[40] себе
облагаеть[41], и[42] лишьнъ бываеть хлѣба, и[43] милуеть правьдникъ[44] душа
скотъ своихъ[45]. Се же оканныи[46] и[47] братию свою възненавидѣ, утроба бо
нечьстиваго немилостивна[48]; егда или[49] ходить[50] въ глубину[51] зла[52], и[53] не
радить, находить[54] бо ему досада[55] и поношение[56], и[57] бездна глубока и
257. мука вѣчная, и[58] послѣдняя[59] же его зрять[60] || въ дъно аду.

Отъ Бытия[61]. Слышавъ[62] Ярославъ, яко отьць ему[63] умрѣ, а Свято-
пълкъ седѣ[64] Кыевѣ[65], избивая[66] братию свою[67], уже бо бѣ[68] Бориса

---

1) посиѣваются T^2. 2) пути его И; ему путие Л. 3) правдѣ его А Л Р С T^1 T^2; неправдѣ его К; *нѣтъ* И. 4) и очи T^2. 5) разумьна Л; разумну T^2. 6) мужю T^2 Н. 7) премудра А И Р; и премудра Л С T^1. 8) лице T^2. 9) безумныхъ А И С; разумнаго T^2; свѣтлѣ ему Л. 10) концць А Р С. 11) земныхъ Л; прикасающихъ ся путьхъ... на коньцихъ земля *нѣтъ* Б. 12) не добро Б; неправедно И; неподобно К. 13) брату на А Б К Л Р С T^1 T^2. 14) *нѣтъ* А Б И К Р С T^1 T^2. 15) тои И Л T^1; его А С. 16) *нѣтъ* Б. 17) зло Б. 18) праведную А Б Н Л С; правую К. 19) свою А Б И К Л С T^1 T^2. 20) братию А Б И К Л Р С T^1 T^2. 21) рече А С T^1; река Л. 22) бо тако А Б Р С T^1. 23) рекъ...свою *нѣтъ* Н. 24) ать Л. 25) властець И Л Р T^1; самодръжець К. 26) русіи К. 27) *нѣтъ* А Б Н К Л Р T^1. 28) не вѣдая Л; невѣдомъ К. 29) поострися Л; поострится И Б Р; поострилъ ся T^1; поостряеть на ся А. 30) помянеть Б Л Р T^1; помяну И К С T^2; помянуша А. 31) *нѣтъ* А Б Н К Л Р С T^1 T^2. 32) ивана T^1. 33) богослова А Б К T^2. 34) *нѣтъ* А Б Н К Л Р С T^1 T^2. 35) *нѣтъ* Л. 36) *передъ* лучии *вставка*: не любяи бо брата своего егоже видѣ а бога егоже не видѣ како можеть любити и сию заповѣдь имамъ (имамы И) отъ него А Б И Р С T^1; да любяи бога любить и брата своего А Б И Р; аще любитъ бога и брата своего любитъ С; аще любить брата своего бога любить T^1. Луче А К Р С; лучше Н. 37) *нѣтъ* А Л Р С T^1; бо С T^1. 38) нежели А И Л Р С T^1. 39) *нѣтъ* А И К Л Р С T^1. 40) честью Н С. 41) облагая Н Р С; прилагая А; облыган T^1; обесчьститъ К. 42) *нѣтъ* Л Р. 43) *нѣтъ* А И К Л Р С T^1 T^2. 44) праведныи И Л T^1. 45) лучии есть...скотъ своихъ *нѣтъ* Б. *Далье вставка*: утробы же нечестивыхъ не милостивны Н. 46) окаанныи святополкъ А Б И Р С T^1. 47) *нѣтъ* А И К Л С T^1 T^2. 48) безмилостивна А И К Л Р T^2; безмилостивна бысть T^1. 49) бо И; *нѣтъ* А Б К Л Р С T^1 T^2. 50) прииде И; поидеть Б; придеть А К Л Р С T^1 T^2. 51) безумныи въ глубину А К Р С T^1 T^2; нечьтивы въ глубину Л. 52) золъ Б И. 53 *нѣтъ* А Б И К Л Р С T^1 T^2. 54) и находить Л; находить же И. 55) досажение Л. 56) *нѣтъ* Л. 57) *нѣтъ* И К Л Р T^2. 58) *нѣтъ* А И К Л Р T^1 T^2. 59) *нѣтъ* Р. 60) зритъ А И; узря Л. 61) отъ бытія чьтеніе А Б К С. 62) слыша Б. 63) его А И Л Р С T^1. 64) сѣлъ Б Л Р; сѣдить К T^2. 65) въ киевѣ А Б И К Р С T^1 T^2. 66) и избиваеть Л; избиваеть Б. 67) *нѣтъ* T^2. 68) *нѣтъ* К.

убилъ[1], а на Глѣба послалъ, и[2] печаленъ бывъ[3] велми[4] о[5] отци и о брате[6]. Уби бо Бориса на Лтѣ[7], а Глѣба на Дънѣпри, обь сю страпу Смольньска[8]. Съжаливъ же си[9] велми, и създа[10] Новогоръдця и рече имъ: «отець[11] мои умьрлъ[12], а[13] Святопълкъ сѣдить[14] Кыевѣ[15], избивая[16] братию свою[17]», — бѣ бо и самъ[18] о тъ чинъ[19] рагозьнъ[20] с Новогородьци, и не хотяху[21] ему помогати на Святопълка. Помянуша[22] апостольское слово[23]: «братие, Бога боиться, князя[24] чтѣте, Господеви[25] бо слуга есть[26], не тупе[27] бо мечь носить[28] — въ[29] мьсть[30] злодѣемъ[31], в[32] хвалу[33] же добродѣемъ». И рѣкоша[34] Новгородци[35]: «можемъ, княже, боротися[36] по тебе». И събра[37] || Ярославъ Варягъ[а] 6000, а прочихъ вои[38] 30 тысящь, поиде[39] 257 на Святопълка, въсприимъ[40] Аврамлю[41] доблесть. Слышавъ[б][42] бо Аврамъ, яко плѣненъ бысть[43] Лотъ, сыновѣць его, и събра люди[44] своя[45] 300 и 18 и поиде[46] до Дана[47] въ слѣдъ ихъ, и постиже я на Ховалѣ[48], и изби я, и възврати[39] вся коня[50] Съдомьскыя и Лота Ароновица, шюрина своего, и жену его, и имение[51] его, и бѣ[52] Авраму Лотъ сыновѣць и шюринъ, Аврамъ бо[53] бяше[54] поялъ[55] братьню дщерь[в] Ароновию[56] Саръру. Тако и сии[57] Ярославъ, новыи Аврамъ, поиде[58] на Святопълка, парекъ[59] Бога[60],

---

а) *въ рукоп.* варяго. б) *въ рукоп.* слышаво. в) *въ рукоп.* доцерь.

1) уби К. 2) *нѣтъ* И Р. 3) бысть А Б К Л Р С Т^{1} Т^{2}. 4) *нѣтъ* Л Т^{1}. 5) ерославъ о И, по Л. 6) братіи И К Р С Т^{1} Т^{2}. 7) алтѣ А Б И С; олътѣ К. 8) обь сю страну смольньска *нѣтъ* А Т^{1}; *вставлено*: на смядинѣ А Б Р Т^{1}; на устьи смедыни И; выше устья смядины Л С. 9) сожали же си ерославъ И; и съжалиси А К Л; и съжалиси ярославъ Р. 10) по отци и по брату своею и създа А Б Р; и повелѣ призвати К; и созванъ Л; о отци и о братіи своеи И. 11) братія моя драгая отець А; братія моя милая отьць Б И Р С Т^{1}. 12) умре К С Т^{1}; умерлъ есть Р. 13) и Т^{2}. 14) пріи власть седить К; сѣде А И С Т^{1}. 15) въ киевѣ А Б И К Р С Т^{1} Т^{2}. 16) и избиваеть К; изби Р. 17) мою Б К Л Р С Т^{1}; *нѣтъ* Т^{2}. 18) въ то время и самъ А К Т; въ тои часъ и самъ С; *нѣтъ* И. 19) во тъ чинъ Л; о то чинъ Б; в тыи дни И; *нѣтъ* А К С Т^{1} Т^{2}. 20) рагозены новгородци И; вражду имѣя К. 21) хотяхуть А С Т^{2}. 22) но помянуша А И К Р С Т^{2}; и помянуша Т^{1}. 23) писание Б И Р Т^{1}. 24) а князи А К Л С Т^{1} Т^{2}. 25) божии А Б И К Л Р С Т^{1} Т^{2}. 26) есть князь Л С. 27) ту А. 28) опоясуеть А. 29) но въ Б Л Р; но А. 30) отмщение К. 31) убо злодѣемъ А Л Р С Т^{2}. 32) а въ К Л; и въ И. 33) похвалу А Б И К Т^{1}. 34) рѣша А К Т^{2}. 35) ему Б; ему новгородци И Р Т^{1}; бо новогородци А С. 36) бороти Л Т^{2}; поборати К; побороти Т^{1}; пособьствовати А С. 37) събравъ Т^{1}. 38) *нѣтъ* С. 39) приде Б; поидеве А; и поиде Р. 40) и въсприимъ А; въспріемъ И. 41) авраамьскую К. 42) слыша бо А Т^{1}; ибо слышавъ И. 43) бы Т^{2}. 44) домочадець И К. 45) своихъ И К. 46) погна Б И К Т^{1} Т^{2}; гна К Л Р С. 47) дона А Б Л С Т^{1}. 48) хаволѣ Б Т^{1} Т^{2}; хавалѣ К Л Р С. 49) отполони А Б И Л Р С Т^{1}. 50) стада А Б И Л Р С Т^{1}. 51) имѣнии А И Т^{1}. 52) бѣ бо А Б И К Л Р Т^{2}. 53) же бо Т^{1}. 54) *нѣтъ* К. 55) понилъ А И Л. 56) *нѣтъ* Л Т^{2}; аронову А И К С. 57) се Л; сеи Т^{2}. 58) събравъ воя своя поиде И; бысть и поиде А; бысть поиде Т^{1}; и поиде С. 59) нарече А; *нѣтъ* К. 60) господа саваова К.

си[1] рекъ[2]: «не азъ начахъ[3] избивати братию[4], нъ онъ[5]; да будеть Богъ[6] и кръвь брату[7] моею[8], зане без вины пролия кръвь правьдьную[9] сию[10],
258. правьдныхъ бо душа в руку[11] Божию[12]. «И[13] позвавшему[14] вaю[15] святому,|| и вы свята еста[16] о[17] всѣмь житии ваю[18], зане пишеться[19]:» святі будѣте, яко[20] Азъ святъ есмь. «Въ страсѣ[21] Божии[а] пожиста лѣта своя, вѣдуще, яко нетлѣньнымъ златомь и срѣбромь избавльна[22] быста[23] отъ суетьнаго жития сего[24]; братъмь[25] своимь[26] прѣдана на убиство[27], нъ драгою[28] кръвию, яко[29] агница[30] непорочьна и[31] прѣчиста, приведостася своему[32] Владыцѣ.

Отъ Бытия чтение[б]. Стѣнамъ твоимъ, Вышегороде, устроихъ стража вся[33] дьни[34] и вся[35] нощи[36], иже не успѣта, ни въздрѣмлета, хранящa[37] и[38] утвержающа отцину[39] свою[40], Русьскую[41] землю, отъ супостатьныхъ[42] поганъ и отъ[43] усъбьныя[44] рати[45], правьдьнии[46] бо и[47] по смьрти живъ есть. Сею[48] бо[49] кръвь[50][в] и до коньцины[51] вѣка не прѣ-
258 об. стасть[52] въпиющи[53] къ Богу на безаконьнаго и гордаго Свято||пълка[г], паче[д] же рѣку — поганопълка[54], безглавнаго звѣри[55]. Не довъляше бо ему то, нъ приложи и[56] еще убити Святослава въ горѣ[57] Угорьстѣи[58], и

а) *въ рукоп.* божия. б) *въ рукоп.* чт. в) *въ рукоп.* кръвию; *такъ и въ* А. г) *въ рукоп.* святопълка и гордаго; *такъ и въ* T^{2}. *Конецъ въ* T^{1}. д) *въ рукоп.* пача.

1) *нѣтъ* А Б И К Л Р С T^{1} T^{2}. 2) рече бо А Л С T^{1}; и рече И Р T^{2}; рече К. 3) почахъ Б И К Л С; господи почяхъ А. 4) братія К; братью мою T^{1}. 5) онъ оканныи святополкъ Л Р T^{1}; сии оканныи святополкъ А И С. 6) мщаи богъ И; богъ помощникъ мнѣ А Л С T^{1}; богъ въ отмъщеніе К. 7) братіи К; *нѣтъ* T^{1}. 8) моему И; моея К; нъ онъ да будеть богъ и кръвь брату моею *нѣтъ* Б. 9) праведныхъ К; неповинну и праведну А С T^{1}. 10) сихъ К; *нѣтъ* Р; брату моею праведну И. *Далѣе вставка*: глаголаста бо ему романъ и давыдъ вѣся брате тебѣ не противвѣ ни вьпреки глаголю писано бо есть господь гордымъ противиться смиреннымъ же дасть разумъ Л; глаголаста бо ему борисъ и глѣбъ (романъ и давыдъ T^{1}) вѣся брате не противѣвѣ ни въпреки глаголевѣ господь гордымъ противиться смѣренымъ же дасть благодать Б Р А С T^{1}; глаголаста бо ему борись и глѣбь ми брате тебѣ ся не противимъ ни въпреки глаголевѣ писано бо есть господь грьдымъ противится смиренымъ же дасть благодать И; глаголаста бо мы брате не противимся. ни въпрекы глаголемъ. писано бо есть господь гордынъ противится смиреннымъ дасть благодать А. 11) руцѣ И К Р. 12) божіи К Р. 13) *нѣтъ* А Б К Л Р С T^{1} T^{2}. 14) знавшему А Л T^{1}. 15) васъ И; вы К. 16) *нѣтъ* К T^{2}. 17) въ И; во T^{1}. 18) вашемъ К. 19) пишеть А Б К Л Р С T^{2}. 20) зане T^{2}; зане яко И. 21) страсѣ бо А Б И С T^{1}. 22) избавлени И; избыста Л. 23) *нѣтъ* Л. 24) *нѣтъ* И T^{2}. 25) и братомь К; и братома T^{2}. 26) своима T^{2}. 27) убоиство Л; съмерть К. 28) честною К. 29) акы T^{2}. 30) агньца А Б К Л С T^{1} T^{2}. 31) *нѣтъ* С. 32) къ своему Л. 33) весь А Б И Л С T^{1}. 34) день А Б И Л С T^{1}. 35) всю А Б И Л С T^{1}. 36) нощь А Б И Л С T^{1}. 37) хранящи И; храняи T^{2}. 38) *нѣтъ* T^{2}. 39) отечьство К. 40) свое К. 41) русійскую К. 42) супостать К. 43) *нѣтъ* А К Л T^{1} T^{2}. 44) междособныя К; собраныя T^{2}. 45) брани T^{2}. 46) праведникъ А Б И Л С T^{1}. 47) *нѣтъ* И К T^{2}. 48) сихъ К. 49) убо И. 50) кровию И. 51) скончаніа К. 52) престающи T^{1}. 53) и вопиеть T^{1}; вопиюща А. 54) поганаго полка И Л. 55) звѣря К. 56) *нѣтъ* А Б И К Л С T^{2}. 57) земли А Л С; горахъ К. 58) вугорскыхъ К.

бѣжавъшю[1] ему въ Угры. Начатъ[2] помышляти[а]: «избью[3] братию свою и
приму власть Рускую[4] единъ». И помысли высокъумиемь[5], а[6] не вѣдыи,
яко Богъ даеть власть, ему же хощьть[7]; поставляеть бо[8] князя и царя
Вышьнии, емуже хощьть, дасть[9]. Аще убо[10] кая земля[11] оправдиться[12]
предъ Богомъ, поставляеть царя[13] или[14] князя[15] еи[16], любяща и судъ[17] и
правьду, и властеля устраяеть[18]. Аще бо князи правдиви[19] бывають в[20]
земли, то многа отдаються[21] съгрѣшения[22]; аще ли лукави[23] бывають,
то больше[24] зло навъдить Богъ на землю || ту, понеже глава то[25] есть 259.
земли, — тако бо Исая рече[26]: «съгрѣшиша отъ главы и до ногу, еже[27]
отъ цесаря[28] до[29] простыхъ людии». Лютѣ и[30] граду тому, в ньмь же князь
унъ, любяи вино пити[31] с гусльми и[32] съ младыми свѣтьникы. Сяковыя[33]
бо[34] Богъ[35] даеть за грѣхы, а старыя и мудрыя отъиметь: отъятъ бо[36]
отъ насъ Богъ[37] Володимира, а Святополка наведе грѣхъ ради нашихъ,
якоже дрѣвле[38] наведе на Иерусалимъ[39] Антиоха.

Исая бо глаголеть: «отъимить Господь отъ Иерусалима крѣпость[40] и
крѣпка исполина[б][41], и человѣка храбра, и судию, и пророка, и дивна
свѣтника, и смѣрена старца, и мудра хытреца, и разумна[42] послушника[43];
и[44] поставлю уношу князя[45] имъ[46], и ругатели[47] обладають[48] ими[49]. И
прииде Яро||славъ[50] в силѣ велицѣ[51] и ста на Лтѣ поле[52], идеже убиша[53] 259 об.
Бориса; и възрѣвъ[54] на небо, и рече: «кръвь брату[55] моею[56] въпиеть

а) *въ рукоп.* помышлати. б) *въ рукоп.* исполнена.

1) бѣжащю А Б С; бѣжавшу же И; убѣжавшю T^2; и уби святослава и бѣжащю Л. 2) и нача К; и начать И; нача А Б Л С. 3) яко избию А Б К С T^2; яко избию всю И. 4) русiнскую К; всю рускую И. 5) въ высокоумiи своемь Б К. 6) *нѣтъ* А И К Л С T^2. 7) аще хощеть Б. 8) *нѣтъ* К С T^2. 9) дасть Б К; дасть ему И. 10) бо Б И Л. 11) любо земля Б Л. 12) управится А Б И К Л С T^2. 13) царѣи К; еи царя И. 14) ли К Л; и С. 15) князя праведна А Б К Л С; правовѣрна T^2. 16) праведна И; *нѣтъ* А Л. 17) *нѣтъ* T^2; суди С. 18) устраяеть и судию правяща судъ А Б И К Л С T^2. 19) праведни А Б Л С; праведна И. 20) на А С. 21) отдадятся Б. 22) прегрѣшения T^2. 23) змии лукави А Б И К С T^2. 24) болшее А Б И К Л С T^2. 25) тъи И. 26) речеть И. 27) еже есть А Л С T^2; иже есть И. 28) царѣи К. 29) и до А И С T^2. 30) *нѣтъ* Л; бо А Б И К T^2; убо С. 31) *нѣтъ* К. 32) *нѣтъ* Б Л. 33) таковыа А И К Л С. 34) *нѣтъ* А Б И К Л С T^2. 35) *нѣтъ* Л. 36) *нѣтъ* Б С; отъять богъ тако и отъять И. 37) *нѣтъ* А Б К Л С. 38) *нѣтъ* T^2. 39) антиоха ... отъ иерусалима крѣпость и *нѣтъ* А Л С. 40) *нѣтъ* Б И К. 41) испольна Л; *нѣтъ* К. 42) дивна А Б И Л С. 43) съвѣтника А Л. 44) *нѣтъ* И К T^2. 45) князем А Л С. 46) *нѣтъ* А Л С. 47) ругателя А Б И Л С. 48) обладающа А Б И Л С. 49) нами Л. 50) ярославъ же приде А Б И Л С. 51) тяжцѣ А Б И Л С; въ велицѣ силѣ съ многыми вои К. 52) приде на льто (алту Б И, олту К) и ста на (доѣпри А) мѣстѣ А Б И К; и прииде на мѣсто и ста на алтѣ С; на лто и ста на мѣсто T^2. 53) убiенъ бысть борисъ К. 54) воздѣвъ на небо руцѣ Л А Б К С T^2 (свои И). 55) братiа К. 56) моея К; моею романа и давыда А Б И Л С.

к Тебѣ, Владыко! Мьсти кръвь правьдьную[1], якоже мьстилъ еси кровь Авьлеву и[2] положилъ[3] на Каинѣ[4] стѣнание[5] и трясение[6]; тако положи и на семь оканьнѣмь[7]».

И[8] помоливъся, и[9] рече: «брата[10] моя, аще теломь отшьла[11] еста отсуду, нъ[12] молитвою[13] ми помозита на противнаго[14] сего и убиицю гордаго!»

И се ему[15] рекшю, и поидоша противу сему[16], и покрыша поле Льтьское[17] обои[18] отъ множьства[19] вои[20]. Бѣ[21] жь[22] пятъкъ[23] тъгда[24], въсходящю солнцю, приспѣ[25] бо[26] о тъ чинъ[27] Святопълкъ с Пѣченѣгы, и съступившася обои, и бысть сѣча[28] зла[29], якаже[30] не была[31] въ Руси. И[32] за
260. рукы ся[33] с||млюще[34], сѣцаху[35], и по удолиемъ кръвь тьчаше, и съступишася тришьды, и омеркоша биющеся. И бысть громъ великъ и тутьнъ[36], и дожгь, великъ, и мълния[37] блистание[38]. Егда же облистаху[39] мълния[40], и[41] блистахуся[42] оружия[43] в рукахъ ихъ, и мнози вѣрнии видяху[44] ангелы помагающа[45] Ярославу. Святополкъ же, давъ[46] плещи[47], побѣжь[48]; егоже[49] по правдѣ[50], яко неправдѣна[51], суду пришьдошю и по отшьствии его[52], прияша мукы[53] оканьнаго[54], показавъше[55] явѣ[56], посланая[57] нань[58] пагубьная[59] рана[60] въ[61] смьрть[62] не милостивно[63] въгна[64]. И[65] по[66] смьрти вѣчнѣ[67] мучьно[68] есть[69], связанъ[70] есть[71] въ дъно[72] аду, понеже[73] вѣдая[74]

1) праведныхъ сихъ К; праведною сею А Б Л; брату моею праведною сею С; праведную сiю И. 2) *нѣтъ* А Б К Л С. 3) положивъ А Б К Л С С^{2}; положи И. 4) на немь Л. 5) *нѣтъ* Б; стонание Т^{2}. 6) трясание А И. 7) *нѣтъ* К Т^{2}; оканьнѣмь святополцѣ А Б И Л С. 8) *нѣтъ* Б И К. 9) *нѣтъ* Б К Л Т^{2}. 10) братiа А И К С. 11) далече А Б И Л С; отъидосте К. 12) то Б И Л С. 13) молита о мнѣ К. 14) съпротивнаго К. 15) *нѣтъ* Т^{2}. 16) себѣ А Б И К Л С Т^{2}. 17) алтьское И; лотьское Б; лятское С; лядцкое А. 18) *нѣтъ* А С. 19) многыми К. 20) воихъ А. 21) *нѣтъ* К. 22) бо А Л С. 23) въ день пятку К. 24) *нѣтъ* К. 25) приспѣвь И. 26) *нѣтъ* И. 27) во тъ чинъ Л Т^{2}; въ тъи часъ А К С. 28) кръвьпролiтiе К. 29) зло К; велика зла С. 30) аково К; такова же А. 31) бывало К; бывала А В С Т^{2}. 32) *нѣтъ* А Б К Л С Т^{2}. 33) *нѣтъ* И. 34) дръжаху К. 35) сѣчахуся И; бiюще К. 36) страшенъ К; тученъ И С. 37) молнии Т^{2}; молнiамъ А Л С; молнью Б. 38) блистанiамъ И; блистания Б С. 39) облистахуся И; освѣти К. 40) егда же облистаху мълния *нѣтъ* Т^{2}. 41) *нѣтъ* А Б К Л С. 42) блещахуся А И Л С; бльщахуть Б; блистаху К. 43) оружье Л. 44) видяще С. 45) помагающе А Л С; помагающаа И; помогающи Т^{2}. 46) вдавъ А С; вда Л. 47) плещи свои И; плещи Ярославу Л. 48) побѣгну А; и побѣже И С Т^{2}; *нѣтъ* Л. 49) *передъ* его же *вставка* и бысть гонимъ гнѣвомъ божиимъ А Л С; и его же Л. 50) правѣ А. 51) неправду А; неправедну И Л С Т^{2}. 52) сего свѣта А Б И К Л С. 53) муку А; мукъ Т^{2}. 54) окааннаго святополка паче же реку поганополка А; оканьнаго святополка Б И Л С. 55) показавъше явѣ посланая нань пагубная рана *нѣтъ* А. 56) *нѣтъ* Б И Л С. 57) *нѣтъ* И. 58) *нѣтъ* Б И Л С. 59) пагубныа И. 60) ранамь И. 61) и въ И. 62) смерти Л С. 63) немилостиваго Т^{2}. 64) гна А; огня Т^{2}. 65) *нѣтъ* К. 66) въ Л. 67) вѣчному Л. 68) мучимъ А Б И К С Т^{2}; *нѣтъ* Л. 69) *нѣтъ* Л. 70) *нѣтъ* Л. 71) *нѣтъ* А Б И К Л С Т^{2}. 72) днѣ (с) А К С Т^{2}; *нѣтъ* Л. 73) поне Л. 74) вѣдый А Б К; вѣды Л.

и[1] братоубииство створи. 7 бо мьстии[2] створи[3] Каинъ, убивъ[4] Авеля[5], а
Ламѣхъ—70[6], понеже[7] Каинъ, не вѣдыи мьщения[8], створи[9], а Ламѣхъ,
вѣдыи[10] казнь, бывъшюю на прародит||ли[11] своемь[12], убиство[13] створи[14]. 260 об.
А Святопълкъ вѣдае[15] створи[16], и[17] обою сию[18] гории[19] бысть[20] мука.
Рьче бо Ламѣхъ своима[21] женама[22]: мужа убихъ въ врѣдъ[23] мънѣ[24] и[25]
уношю въ язву[26] мънѣ, тьмьже[27], рече, 70 мьстии на мнѣ[28], поне[29] вѣдае[30]
створихъ[31] се[32], — Ламѣхъ[33] уби два[34] брата Енохова и поятъ[35] собѣ
женѣ[36] сю[37]. Сьи же Святопълкъ[38] новый[39] Ламѣхъ[40] бысть[41], иже ся[42]
убо[43] родилъ[44] бѣ[45] отъ прѣлюбодѣяния — отъ чьрнорицѣ[46], иже изби
братью свою[47] — сыны[48] Гѣдеоновы[49], послѣди же жена[50] самого[51] уломкомъ[52] жьрнова[53] уби[54] с города[55]; тако[56] же[57] и[58] сь[59] Святопълкъ[60].
Ярославъ[61] же пришьдъ[62] и[63] седе[64] Кыевѣ[65], утьръ[66] пота[67] съ дружиною своею, показал[68] побѣду и трудъ великъ по брату[69] своею[70].

---

1) *нѣтъ* А Б И К Л С Т^{2}. 2) мтсти А; мьсть Б. 3) приатъ А Б И; прія К Л С; приимъ Т^{2}. 4) уби К. 5) авеля брата своего А Б И Л С; брата авеля К Т^{2}. 6) 70 мьсти А Б И Л С. 7) понеже бо А Б И С; понеже убо Т^{2}. 8) отмщенія К. 9) прияти отъ бога А Б И К Л С; приити отъ бога Т^{2}. 10) вѣдая Т^{2}. 11) каинѣ прародителю А С; прародителю Б И Л; прародителя К. 12) его А Б И К С; семь Т^{2}; *нѣтъ* Л. 13) *нѣтъ* Б И. 14) *нѣтъ* Б И. 15) се вѣдаа А; вѣдая же Б; обое вѣдаа И; же вѣдый К. 16) се створи Б И Л С Т^{2}; иже створи се К. 17) *нѣтъ* И Л С Т^{2}. 18) сею А Б И Л С Т^{2}; сею грѣшнему К. 19) горше Л; горѣе С; горши А Б И Т^{2}; *нѣтъ* К. 20) ему бысть Б И С Т^{2}; ему есть А; *нѣтъ* К. 21) своимь К; къ своима Б. 22) женомъ К. 23) язву К. 24) ихъ мнѣ А. 25) *нѣтъ* Т^{2}. 26) струпь К. 27) тьмь же рече 70 мьстии на мнѣ *нѣтъ* К. 28) мнѣ есть А Б И Л Р С. 29) понеже И С; понеже рече А Б К Л Р Т^{2}. 30) вѣдый К. 31) сътвори К. 32) *нѣтъ* К. 33) а ламехъ А Л С; ибо ламехъ И. 34) *нѣтъ* К. 35) поя А Б. 36) жену А. 37) его А И К. 38) сы же Святопълкъ *нѣтъ* С. 39) *нѣтъ* С. 40) авимелехъ К; еже сотвори и авимелехъ С. 41) *нѣтъ* И К. 42) *нѣтъ* И К. 43) *нѣтъ* А И К Л Р С Т^{2}. 44) родился К; родилъ гедеону С. 45) *нѣтъ* А И К. 46) отъ чьрнорицѣ *нѣтъ* А И К Л С Т^{2}. 47) *послѣ* свою *вставка*: якоже Авимелехъ сынъ гедеоновъ изби братию свою И. 48) отъ сыновъ Б; 70 числомъ сыны И; 70 сыновъ С. 49) гедеоновыхъ Б С. 50) *нѣтъ* А И Л Р Т^{2}. 51) (и) самого гоня изъ (съ) города А Л Р Т^{2}; самого жена с города Б С; самого нѣкаа жена с города И; самого жена его съ града К. 52) каменемъ К. 53) жрьновыим К. 54) убиша и А; уби и Б С. 55) подъ городомъ А Б И К Л Р С; *нѣтъ* Т^{2}. 56) такомь Л; таже Л Т^{2}. 57) *нѣтъ* А И Л Р С. 58) *нѣтъ* Л. 59) си К; *нѣтъ* Л. 60) *нѣтъ* А; бысть святопълкъ И К Р С; святополкъ бы Т^{2}; святополкъ новый авимелехъ С. 61) бысть ярославъ А. 62) пришедъ въ киевъ Б С. 63) *нѣтъ* А Б И К Л Р С Т^{2}. 64) *нѣтъ* Б С. 65) в киевѣ А И К Л Р Т^{2}; *нѣтъ* Б С. 66) съ дружиною своею утеръ пота А Б И Л Р С; обрисавъ потъ съ вои своими. 67) поту А Л С; потъ К. 68) показавъ А К. 69) братіи К. 70) своеи К.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Состав паремейных чтений о Борисе и Глебе, а также некоторых общих (типовых) паремейных чтений

А. Библейские чтения о Борисе и Глебе

1-е чтение:
«Рече Каин к Авелю брату...»
[Быт. IV, 8—15]

2-е чтение:
«Господь гордым противится...»
[Притч. III, 34—35, IV, 1—22]

2-е чтение:
«Тако глаголет Господь. Вси языцы...»
[Ис. XLIII, 9—14]

3-е чтение:
«Аще кто речет, яко люблю Бога...
[I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5]

3-е чтение:
«Праведник аще постигнет...»
[Прем. IV, 7—15]

Б. Небиблейские («летописные») чтения о Борисе и Глебе

1-е чтение:
«Братие, в бедах пособиви бываите...»
[Компиляция, включающая в себя фрагменты из книги Притчей (Притч. XII, 9—10, XVII, 17—19, 22—

24, 26, XVIII, 3—4), а также из Исаии (Ис. III, 9—10) и Первого послания Иоанна (I Иоан. IV, 20: «Аще кто речет, яко люблю Бога...)]

2-е чтение:
«Слышав Ярослав...»

3-е чтение:
«Стенам твоим, Вышегороде...»

В. Общие паремьи одному мученику

1-е чтение:
«Тако глаголет Господь. Вси языцы...»
[Ис. XLIII, 9—14]

2-е чтение:
«Праведных душа в руце Божии...»
[Прем. III, 1—9]

3-е чтение:
«Праведник аще постигнет...»
[Прем. IV, 7—15]

Г. Общие паремьи мученикам

1-е чтение:
«Тако глаголет Господь. Вси языцы...»
[Ис. XLIII, 9—14]

2-е чтение:
«Праведных душа в руце Божии...»
[Прем. III, 1—9]

3-е чтение:
«Праведницы во веки живут...»
[Прем. V, 15—24, VI, 1—3]

Д. Общие паремьи мученикам (вариантный состав чтений)

1-е чтение:
«Тако глаголет Господь вси языци собрашеся вкупе...»
[Ис. XLIII, 9—14]

2-е чтение:
«Тако глаголет Господь на стенах твоих Иеросалиме...»
[Ис. LXII, 6—12]

3-е чтение:
«Праведницы во веки живут...»
[Прем. V, 15—24, VI, 1—3]

Е. Общие паремьи преподобному или преподобным, преподобномученику или преподобномученикам

1-е чтение:
«Праведных душа в руце Божии...»
[Прем. III, 1—9]

2-е чтение:
«Праведницы во веки живут...»
[Прем. V, 15—24, VI, 1—3]

3-е чтение:
«Праведник аще постигнет...»
[Прем. IV, 7—15]

Ж. Общие паремьи одному апостолу

1-е чтение:
«Возлюбленнии, аще сердце наше не зазрит нам...»
[I Иоан. III, 21—24, IV, 1—6]

2-е чтение:
«Возлюбленнии, аще сице возлюбил есть нас Бог...»
[I Иоан. IV, 11—16]

3-е чтение:
«Аще кто речет, яко люблю Бога...»
[I Иоан. IV, 20—21, V, 1—5]

ОГЛАВЛЕНИЕ

Научное издание

Борис Андреевич Успенский

БОРИС И ГЛЕБ

Восприятие истории в Древней Руси

Издатель А. Кошелев

Художественное оформление обложки С. Жигалкина
Корректор М. Н. Григорян

Подписано в печать 04.02.2000. Формат 84x108 1/32.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная.
Усл. п. л. 3,36. Заказ № 1778

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru
Каталог в ИНТЕРНЕТ
http://postman.ru/~lrc-mik

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография "Наука"».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ» ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ

Т. 2: Статьи о русской литературе. 880 с. 2000.
ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ. Т. 1–5.
Т. 3: (XVII — начало XVIII века). 624 с. 1996.
Т. 4: (XVIII — начало XIX века). 832 с. 1996.
Т. 5: (XIX век). 848 с. 1996.
Э. Ильенков: личность и творчество. Сб. статей. 272 с. 1999.
Раиса Ипатова. Избранные стихи. 416 с. 2000.
В. В. Калугин. Андрей Курбский и Иван Грозный. 416 с. 1998.
Б. М. Клосс. Избранные труды. Т. 1–2.
Т. 1: Житие Сергия Радонежского. 568 с. 1998.
Р. Дж. Коллингвуд. Принципы искусства. 328 с. 1999.
Л. З. Корабельникова. Александр Черепнин: Долгое странствие. 288 с. 1999.
Бенедетто Кроче. Теория истории и историографии. 192 с. 1998.
Летописи (Полное собрание русских летописей):
Т. 1: Лаврентьевская. 496 с. 1997.
Т. 2: Ипатьевская. 648 с. 1998.
Т. 3: Новгородская. 832 с. 2000.
Т. 6, вып. 1: Софийская. 320 с. 2000.
Т. 15: Тверская и Рогожский летописец. 432 с. 2000.
Т. 16: Авраамки. 252 с. 2000.
Т. 19: История о Казанском царстве. 368 с. 2000.
Ю. М. Лотман. Внутри мыслящих миров. 464 с. 1996.
Ю. М. Лотман. Письма. 800 с. 1996.
Ю. М. Лотман. Учебник по русской литературе для средней школы. 256 с. 2000.
Б. Н. Любимов. Действо и действие. 520 с. 1997.
Е. Э. Лямина, Н. В. Самовер. «Бедный Жозеф»: Жизнь и смерть Иосифа Виельгорского. 560 с. 1999.
К. А. Максимович. Пандекты Никона Черногорца. 296 с. 1998.
М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. Символ и сознание. 224 с. 1997.
И. А. Мельчук. Опыт теории лингвистических моделей «Смысл↔Текст». Изд. 2-е, доп. 368 с. 1999.
И. А. Мельчук. Русский язык в модели «Смысл↔Текст». 684 с. 1995.
А. В. Михайлов. Обратный перевод. 856 с. 2000.

К. Ф. Никольская-Береговская. Русская вокально-хоровая школа IX–XX веков. 192 с. 1998.

В. А. Никонов. Эпоха перемен: Россия 90-х глазами консерватора. 888 с. 1999.

Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Вып. 1 / Под ред. акад. Ю. Д. Апресяна. 552 с. 1997.

Е. В. Падучева. Семантические исследования. 464 с. 1995.

Ж. де Пюимеж. Шовен, солдат-землепашец. 400 с. 1999.

А. М. Пятигорский. Избранные труды. 592 с. 1996.

Е. Б. Рогачевская. Молитвы Кирилла Туровского. 280 с. 1999.

Русский язык конца XX столетия (1985–1995). Сб. ст. 480 с. 1996.

И. М. Савельева, А. В. Полетаев. История и время. 800 с. 1997.

Старообрядчество в России (XVII–XX). Сб. статей. 552 с. 1999.

Кирилл Тарановский. О поэзии и поэтике. 432 с. 2000.

Л. И. Таруашвили. Тектоника визуального образа в поэзии античности и христианской Европы. 376 с. 1998.

В. Н. Телия. Русская фразеология. 288 с. 1996.

Т. В. Топорова. Культура в зеркале языка: Древнегерманские имена собственные. 256 с. 1996.

Б. А. Успенский. Семиотика искусства. 480 с. 1995.

Б. А. Успенский. Царь и патриарх: Харизма власти в России. 680 с. 1998.

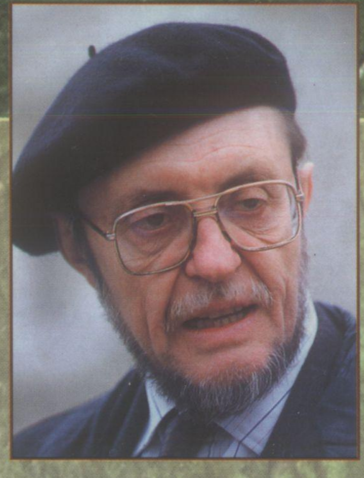
Л. А. Черная. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. 288 с. 1999.

Дж. Шоу. Конкорданс к стихам А. С. Пушкина. Т. 1–2.
Т. 1. 672 с. 2000.
Т. 2. 640 с. 2000.

Е. Г. Эткинд. «Внутренний человек» и внешняя речь. 448 с. 1998.

Е. Г. Эткинд. Божественный глагол: Пушкин, прочитанный в России и во Франции. 600 с. 1999.

Язык о языке. Сб. ст. под ред. Н. Д. Арутюновой. 464 с. 2000.



Борис Андреевич Успенский, филолог. Родился в 1937 г. в Москве, в 1960 г. окончил Московский университет (по кафедре общего и сравнительно-исторического языкознания). В 1977–1982 гг. – профессор Московского университета; в течение ряда лет преподавал в США (Гарвардский и Корнелльский университеты) и в Австрии (Венский и Грацский университеты). В настоящее время является профессором неаполитанского Восточного университета, а также Университета Итальянской Швейцарии. Действительный член Европейской академии наук, иностранный член Австрийской и Норвежской академий, член лундского Королевского общества гуманитарных исследований и ряда других ученых обществ. В издательстве «Языки русской культуры» вышли три тома «Избранных трудов» Б. А. Успенского и несколько его монографий. Настоящая работа продолжает цикл исследований, посвященных восприятию истории в Древней Руси («Historia sub specie semioticae», «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина “Москва – Третий Рим”», «Царь и патриарх: харизма власти в России» и др.).